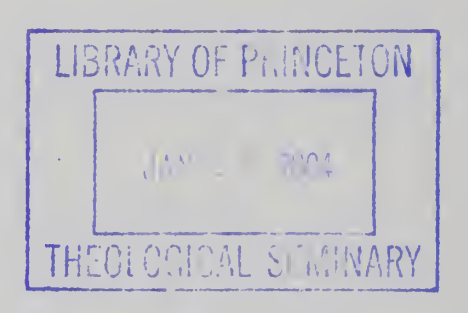






ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS DE
LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

VOLUMEN XI — 1961

CONTENIDO:

Tarifa Postal Reducida, Licencia No. 76 del M. de Comunicaciones.

ECCLESIASTICA XAVERIANA

ORGANO DE LAS FACULTADES ECLESIASTICAS DE
LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

VOLUMEN XI — 1961

CONTENIDO:

DIRECCION Y ADMINISTRACION:

Carrera 10 No. 65-48

Teléfonos: 49 44 34 y 49 56 00

Bogotá, D.E. — Colombia, S.A.

Suscripción ordinaria anual: $ 6.00 (Exterior: U.S.$. 3).
Suscripción de Benefactor anual: $ 50.00 (Exterior: U.S.$. 50).

SECCION FILOSOFICA

LA ESTRUCTURA NOETICA DE LA INTELECCION

El racionalismo de Emile Meyerson frente al intelectualismo de Santo Tomás de Aquino

Por GUSTAVO GONZALEZ, S.J.

PRESENTACION

El problema que me propongo afrontar y resolver, hasta donde me sea posible, en el presente trabajo, se puede plantear así: *¿Qué es entender?* o ¿qué significa entender? El lector no debe buscar a lo largo de estas páginas un objetivo diferente del de enseñarle, es decir, hacerle aprender su propio entender.

Martin Heidegger publicó hace algunos años un volumen que tituló *Was heisst Denken?* (¿Qué significa pensar?). Allí dice: «Nos acercamos a eso que se llama pensar si nosotros mismos pensamos. Y para que una tentativa de este género obtenga algún resultado, debemos estar dispuestos a aprender el pensamiento... Y qué es aprender? Es hacer que lo que hacemos o dejamos de hacer en cada momento sea en nosotros el eco de la revelación de lo esencial». — Un designio semejante (mas con remota semejanza nada más) al del filósofo de Friburgo me inspiró al escribir estas páginas. Para Heidegger lo importante en el hombre y para el hombre es el «pensar». El hombre es el animal «racional»; y en la razón («ratio») se despliega el pensamiento. Pero quizá lo más importante en nosotros no es pensar, sino entender. El hombre piensa para entender. La ciencia y la filosofía no son simples ejercicios de pensar, sino esfuerzos constantes por encontrar interpretaciones parciales o totales del universo y de la vida humana. «*Intellectus, a quo homo est id quod est...*» dice Santo Tomás de Aquino en el Comentario a la Metafísica de Aristóteles (In Met. I, lect. 1). El intelecto o la facultad de «entender» (y no pro-

piamente la «ratio») es lo que da la auténtica dimensión del ser pensante que somos. Admitida esta diferencia entre pensar y entender, mi intento, al publicar esta disertación, se puede definir en la siguiente manera: Quisiera acercar al lector a su propio *entender* (al acto instantáneo que llamamos *intelección*) y hacer que para él ese mismo entender sea, como lo fue para mí, un eco de la revelación de lo esencial.

Queda así suficientemente claro cuáles son el contenido y el objetivo del presente estudio. O, como se dice en la Escuela, cuál sea su «objeto formal». Este objeto formal es lo que quiero destacar con el título: *La estructura noética de la intelección*

Nadie debería pensar que estudios de esta clase, por abstrusos que parezcan, son ajenos a los intereses y preocupaciones de la «Philosophia perennis». Lo mismo que para los grandes filósofos modernos (pensamos, por ejemplo, en Heidegger y en Bergson), el conocimiento intelectual encierra para los grandes maestros de la Escolástica (un San Agustín o un Santo Tomás o un Suárez) misteriosas a la vez que reveladoras profundidades. Santo Tomás escribe: «*Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam*» (Summa Theol. Ia. 78, 4, 4um.). El espiritualismo filosófico del Doctor de Aquino y, podríamos decir, de toda la filosofía escolástica gira como sobre un eje, alrededor del sencillo (a primera vista sencillo) acto de entender. En este acto de entender, objetivamente analizado y entendido, está también la clave para refutar otra filosofía —otra interpretación total del universo— que quiere en los tiempos modernos ahogar toda manifestación de espiritualidad y de libertad en el hombre: el materialismo «dialéctico».

Si el título de este trabajo indica su objeto formal, el subtítulo, *El racionalismo de Emile Meyerson frente al intelectualismo de Santo Tomás de Aquino,* sugiere el procedimiento seguido en la investigación. Dicho procedimiento consiste esencialmente en un parangón o contraposición establecidos entre dos diferentes teorías, o visiones, de la intelección humana. En efecto, no fue mi intento, al realizar este trabajo, construir por mí mismo y basándome en los datos de mi exclusiva experiencia intelectual, una teoría o interpretación de la intelección humana (una especie de «fenomenología del espíritu») que saliera de mi propia cabeza como salió Minerva, armada de punta en blanco, de la cabeza de Júpiter. No llegaban a tanto mi in-

genuidad o mi osadía intelectual. Mal hubiera podido yo, por mi cuenta y riesgo, entender lo que es entender y comunicar ese pretendido conocimiento a los demás. Las circunstancias en que emprendí y proseguí mi trabajo, y el consejo de un sabio profesor, el P. Aloisius Naber, de la Universidad Gregoriana, me llevaron por otro camino.

Mi punto de partida fue el estudio de la teoría del conocimiento científico (epistemología) de Emile Meyerson. Pronto me di cuenta de que este filósofo —quien, como escribe Gilson, «a diferencia de muchos otros, sí prueba lo que dice»— planteaba acerca del conocimiento científico, y en general acerca del conocimiento humano, una problemática erizada de antinomias y enigmas. La aporía fundamental planteada por Meyerson en su minucioso análisis del pensamiento se puede expresar así: la razón humana es radicalmente irracional; todo lo explica, pero no puede explicarse a sí misma. Tuve entonces que desandar en gran parte lo andado y buscar en otra dirección, y en otra filosofía, la explicación de la razón humana, el «logos» del «logos».

La Escolástica de los manuales y la metafísica del «concepto abstracto de ser», en las que yo había depositado desde antaño una gran confianza, tampoco pudieron resolver los interrogantes planteados por Meyerson. Hube entonces de volver los ojos a Santo Tomás de Aquino y emprender otra ruta: me interné por la inmensa, gigantesca y, a trechos, florecida selva de sus *Opera omnia.* Quiso la divina Providencia servirse de Meyerson, acérrimo antiescolástico, aunque sincero en sus ataques, para encaminarme hacia Santo Tomás. Nunca había sospechado que en las obras del Aquinate se encontraran tantos, tan variados y tan ricos elementos con que construir, como con maderas de incorruptible y perenne firmeza, toda una teoría del conocimiento humano que desafiara las grandes construcciones del pensamiento moderno, y del alemán sobre todo. Descubrí, pues, (y digo descubrí, porque, por mis escasos conocimientos, sin duda, ningún autor «tomista» me lo había hecho saber, si no fuera, quizás, el P. Pedro Hoenen S.J. con su *Théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin*), que la epistemología de Santo Tomás de Aquino —si así puede llamarse— era el complemento necesario de la de Meyerson (como también de las de otros grandes autores modernos) y podía resolver a cabalidad sus aporías; y, viceversa, que la teoría del conocimiento del Maestro medieval podía perfectamente ser enriquecida y am-

pliada con los análisis y descripciones, científicamente exactos, del epistemólogo moderno.

Así, pues, a la luz de los datos aportados por estos dos grandes autores, y contrastando los resultados de sus análisis, pude empezar a reconstruir por mí mismo la estructura noética de la intelección: a saber lo que significa «entender». Este método resultó menos original y mucho más lento, pero, en compensación, mucho más fecundo y científico. Sirviéndome de él creo haber contribuído en algo a realizar el programa señalado por León XIII a la filosofía escolástica: *Vetera novis augere*.

El término «estructura noética» significa que no se trata, en el presente ensayo, de la estructura lógica (conceptual o formal) del acto de entender, aunque, evidentemente, este aspecto debe entrar también en consideración; y que tampoco se trata de la estructura psicológica de ese acto, en el sentido que se da a la palabra «psicológico» ya sea en los tratados corrientes de psicología experimental, ya en los de psicología racional. La lógica no se ocupa del valor del conocimiento, y la psicología racional presupone, por el contrario, dicho valor y toda una metafísica del ser (con sus nociones de substancia, accidente, causa, etc.) mediante cuyas categorías pretende dilucidar y clasificar el acto de entender y al sujeto inteligente. El trabajo que ahora doy a la publicidad se debe, más bien, calificar de prelógico y premetafísico. Estudios de esta índole no presuponen o, dicho con más exactitud, no deberían presuponer ningún sistema metafísico, así sea éste realista o idealista, escolástico o no escolástico.

Tampoco se trata, propiamente hablando, de una «crítica» del conocimiento. La crítica gnoseológica es hija legítima, como veremos después, del racionalismo y delata una inseguridad fundamental de la razón humana (de la «ratio») que, como ya lo dije, pretende explicarlo todo y puede dar razón de todo, menos de sí misma. Digamos, para ser breves, que el presente estudio se sitúa dentro del marco de la fenomenología por lo que a Meyerson toca, y dentro de lo que ahora se llama «metafísica del conocimiento», por lo que atañe a Sto. Tomás. En las obras del Aquinate se encuentra una explicación última del *valor* objetivo del conocimiento humano basada en la «intelección del propio entender». A través de esta ventana interior se abren al hombre horizontes verdaderamente metafísicos: el horizonte de la verdad y el horizonte del ser. Este conjunto es lo que se

entiende hoy y entiendo yo aquí por «metafísica del conocimiento».

División de la materia

El presente estudio está dividido en tres partes, precedidas de una introducción. La primera, «El problema y el método», trata del problema de la intelección en general y del método empleado por Meyerson en la dilucidación de este problema.

En la segunda parte, titulada «El fenómeno de la intelección según Meyerson», se desmonta y se reconstruye pieza por pieza la estructura del acto de entender según los planos trazados por Meyerson. El capítulo III, preliminar, es una síntesis sistemática de su pensamiento. Este aspecto sistemático es en el que preferentemente se ha fijado la atención de los comentaristas de Meyerson. Por eso en este capítulo he querido resumir sus paradójicas «tesis». Pero no son los resultados obtenidos y codificados, cuanto las «descripciones» de los fenómenos internos, lo que vale en la labor de Meyerson. Así, pues, los captulos IV, V, VI y VII están consagrados a rastrear, a la zaga de Meyerson, el «fenómeno» de la intelección. No está de más advertir que la palabra «fenómeno» se toma aquí en su acepción moderna positiva, y no en la peyorativa de pura y falaz apariencia. El capítulo VIII pone de relieve algunas de las aporías del racionalismo llevado por Meyerson hasta sus últimas consecuencias.

La tercera parte, «Hacia una metafísica del conocimiento», quiere ser un esbozo del intelectualismo aquiniano. En esta parte el análisis se esfuerza por escudriñar, teniendo por guía a Sto. Tomás, el interior castillo del proceso intelectivo. Por la secreta escala de la *reflexión* (que no es, ni mucho menos, disección o división de un todo conceptual en sus partes, sino *reditio completa in seipsum*) el análisis va ascendiendo tras aquel monje clarividente y audaz, desde el pórtico a flor de suelo de los juicios singulares o de experiencia, hasta la alta almena metafísica desde donde se otean horizontes infinitos. Desde esta altura Santo Tomás nos mostrará cómo la metafísica del conocimiento, que a la vez es metafísica del ser, culmina en una «theologia» o «ciencia divina».

Por último, a manera de síntesis final, expongo las tesis o líneas fundamentales que a mi juicio, y basado en los análisis

precedentes, reproducen la imagen verdadera de la intelección humana.

* * *

Hago públicos mis sentimientos de profunda gratitud para con el R.P. Aloisius Naber S.J. a quien debo en primer lugar la inspiración del tema del presente estudio, y luego dirección y ánimo constantes para marchar, sin extraviarme, por estos laberínticos rumbos interiores. Después del P. Naber, debo dar las gracias al R.P. Emilio Arango, Provincial de la Compañía de Jesús en Colombia, quien me proporcionó la necesaria holgura de tiempo sin la cual, por mis deficiencias, no hubiera podido coronar este trabajo. Otros muchos, a quienes no nombro por no alargarme, han dejado en estas páginas huellas de una ayuda no por invisible menos eficaz. Aquel que «videt in abscondito» se lo retribuirá. Por mi parte no los olvidaré.

Bogotá, D.E., Febrero de 1961.

ABREVIATURAS

De las obras de Santo Tomás:

S. Th. = Summa Theologica
C. G. = Summa contra Gentiles

De las obras de Meyerson:

I. R. = Identité et Réalité
E. S. = De l'Explication dans les Sciences
D. R. = La Déduction Relativiste
C. P. = Du Cheminement de la Pensée

INTRODUCCION

Art. 1o.— Emilio Meyerson y su obra

La persona y el pensamiento de Emile Meyerson son para muchos una incógnita; y entre quienes lo conocen —no muy numerosos por cierto— Meyerson es signo de contradicción. Papini, en *Gog,* lo cataloga entre los pensadores destructivos de nuestra cultura, mientras que Bergson, parco en alabanzas cuando de intelectualistas se trata, le reconoce el mérito de pensador «profundo», y Parodi escribe que la obra meyersoniana «señala una de las direcciones esenciales del pensamiento contemporáneo» (1).

No menos controvertida es la posición de Meyerson frente a la filosofía escolástica. Gilson afirma que, «como todos los filósofos, este gran talento no hizo sino repetir siempre una misma cosa, pero que al revés de muchos otros, la demostró irrefutablemente» (2). Según algunos —entre ellos el P. Hoenen de la Universidad Gregoriana— Meyerson llegó a redescubrir algunos de los principios gnoseológicos de la Escuela, en particular alguna fundamental y olvidada tesis tomista. Pero según otros la obra de Meyerson es comparable a la de Kant (3); y según el propio Meyerson, la Escolástica del Medioevo no es más que un «sombrío corte» en la trama brillante del pensamiento mundial (4).

En suma: Meyerson no se deja encuadrar fácilmente en las categorías de pensadores contemporáneos. Este autor ¿es empirista o idealista? ¿Será, nada más, un erudito compilador de

---

(1) La Philosophie contemporaine en France, 3a. ed., Alcan, París, 1925, pp. 523, 498.

(2) L'être et l'essence, Vrin, París, 1948, p. 9.

(3) «Of methodological rationalism, if I may so call it, the rationalism by which all knowing is guided, knowing consisting in bringing the real under dominance of acts and methods indigenous to thought, both Kant and Meyerson, are equally vigorous champions». *J. Loewenberg*, Meyerson's critique of pure reason, Philosophical Review, 1932, p. 353.

(4) Du cheminement de la Pensée, vol. I, p. XVII.

datos y hechos olvidados de la historia de la ciencia, o es un original creador sistemático? ¿Sus análisis se podrán calificar de fenomenológicos? — Tales preguntas lanzadas en derredor de Meyerson denuncian la perplejidad de sus intérpretes.

Es importante para nuestro intento subrayar desde ahora el desdén, más aún, el antagonismo de Meyerson por la Escolástica. A pesar de la amplitud de sus estudios sobre la historia del pensamiento científico, el sombrío corte medieval no le mereció atención especial. El lector no debe olvidar este dato.

La formación intelectual de Meyerson puede explicar, quizá, la actitud que adoptara frente a la «Philosophia Perennis», como también el paradójico enigma de su filosofar (5).

Meyerson parecía predestinado por su educación y por el ambiente ideológico que respiraba, a abrazar la concepción empirista del pensamiento:

> «Parti non pas, comme Kant, d'un extreme apriorisme, mais de l'empirisme qui était la foi courante du physicien et du chimiste de la seconde moitié du siècle dernier, et étant en mesure de nous appuyer sur la conception, étriquée sans doute, mais nettement circonscrite que le positivisme avait formulée du savoir scientifique...» (6).

Sin embargo Meyerson abandonó el positivismo. Su respeto casi sagrado por los «hechos de experiencia» lo sacó del sueño —digamos más bien, del atolladero— empirista. Entrevió

---

(5) Viene al mundo en Lublin (Polonia) en 1859. Su carrera juvenil se inicia en Alemania con el estudio de las ciencias experimentales. En Heidelberg asiste a las clases del gran químico Bunsen y a las de Hermann Kopp, el famoso historiador de la química; más tarde en Berlín tuvo por maestro a Liebermann. Trasladose a Francia a la edad de 22 años (1882). En ésta su segunda patria frecuentó primero el laboratorio de Schutzenber en el Colegio de Francia y luégo fue nombrado director de una fábrica de materias colorantes en Argenteuil. De 1884 a 1889 publica una serie de pequeñas monografías sobre la historia de la ciencia, la cual lo atraía especialmente, en particular la historia de la química.

Convencido de la estrecha vinculación entre la ciencia y la filosofía, emprende una vasta serie de indagaciones por los campos de la filosofía de la ciencia o Epistemología. En 1908 publica su primera grande obra, *Identité et Réalité*, donde ya aparece claramente dibujada la estructura completa de su sistema y de su método filosóficos. A partir de esta fecha frecuenta menos el gabinete de química, y concentra su gran capacidad de trabajo y de observación al análisis y descripción de los fenómenos del pensamiento. La mente humana se convierte en su laboratorio. Desde entonces no deja de seguir, y perseguir, las huellas del pensamiento. Solo la muerte, acaecida en París en 1933, vino a poner fin a esta búsqueda incansable. El título de su última y definitiva obra, *Du cheminement de la Pensée*, refleja bien lo que fueron la vida y el ansia de este gran pensador.

(6) Du cheminement de la Pensée, vol. II, p. 624.

datos y cosas que están «más allá» de la experiencia. Y se convirtió en uno de los enemigos más acerados, por cuanto mejor conocedor, del positivismo.

Ahora bien, ¿logró el filósofo polaco-francés seguir hasta el término la trayectoria esquiva del pensamiento? ¿Logró captar en toda su hondura «lo que significa entender»? Estas páginas, dedicadas en gran parte al estudio y valoración de sus obras, nos darán la respuesta.

El problema central que en una u otra forma trata Meyerson de dilucidar, es el problema de la *intelección* humana. El se propuso proyectar *en cámara lenta,* «au ralenti» según su propia expresión, el proceso del acto intelectivo que en nuestra ordinaria vida de pensamiento aparece y fulgura con la rapidez del relámpago. Los análisis realizados por Meyerson, cuyos resultados se describen en las páginas de sus luminosas y profundas obras, reproducen las etapas de la intelección no solamente con ritmo lento y perceptible, sino además en escala de mayores proporciones. ¿Cómo se las arregló Meyerson para lograr este efecto de óptica epistemológica?

«Filosofar —dice Bergson— consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento». Meyerson, parafraseando al autor de *La Pensée et le Mouvant,* escribe en la última de sus obras: «En el terreno que vamos a escudriñar a lo largo de las páginas que siguen, estas profundas palabras (de Bergson) tienen igual y aun quizás mayor aplicación que en otros, toda vez que nos hemos propuesto darnos cuenta exacta de lo que en ese trabajo del pensamiento hay de menos consciente y de más esencial» (7).

Porque «al igual que el movimiento del cuerpo, el movimiento de la mente tiende a convertirse en automático, y a medida que lo vamos perfeccionando, la conciencia del movimiento se va alejando hasta desaparecer por completo» (8). Es necesario «descomponer» ese movimiento para poderlo analizar.

Ahora bien, si el proceso psíquico y noético de la intelección, por habitual y corriente, acaba por hacerse imperceptible y llega aun a desaparecer del campo consciente, proyectado por la historia de las ciencias como en una inmensa pantalla cinematográfica, deja al descubierto sus diferentes etapas y sus repliegues más hondos. Según la feliz idea de Meyerson, el pro-

(7) C.P.I, p. IX.
(8) C.P.I, ibid.

ceso que un determinado principio científico (por ej. el principio de inercia) o una determinada ley física (por ej. la de los gases perfectos) han seguido en su desenvolvimiento a lo largo de la historia de la física o de la química, hasta cristalizar en su definitiva y actual forma, ese proceso, con todos sus titubeos y sucesivas correcciones, no es sino la repetición, en grande escala, del proceso que se efectúa rápidamente en la inteligencia del estudiante o del científico actual, cuando se esfuerzan por *entender* esos mismos principios.

Así pues, Meyerson buscará sorprender el funcionamiento intelectual o, más en concreto, la estructura noética de la intelección, en el análisis genético de los primeros principios de las ciencias: «Captar por dentro el funcionamiento del pensamiento analizando su acción en la ciencia» (9).

A esta inmensa labor consagró sus tres primeras obras de filosofía de las ciencias: *Identité et Réalité, De l'explication dans les sciences y La Déduction rélativiste.* En el cuarto y definitivo de sus grandes trabajos epistemológicos, *Du cheminement de la Pensée,* èxtiende las conclusiones obtenidas en los tres primeros a lo que él llama «el pensamiento común», o sea a aquellos juicios y razonamientos «que no pertenecen al dominio de la ciencia, estrictamente considerada», y también al discurso matemático. Finalmente, en diversos artículos y monografías, sobre todo en los que posteriormente a la muerte del autor fueron recopilados en el tomo de *Essais,* Meyerson completó y perfiló su pensamiento; lo que, según él, significa entender.

Al contemplar proyectado en cámara lenta el proceso del acto intelectivo, observó cómo dicho proceso se lleva a cabo mediante juicios sintéticos. Dicho con otras palabras, cómo el problema de la intelección humana coincide perfectamente con el problema de los juicios sintéticos. Meyerson vino, de esta manera, a desembocar en la misma ruta seguida por Kant. Uno y otro pensador se plantean exactamente el mismo interrogante bajo fórmulas diferentes. «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?», se pregunta Kant. Y Meyerson: ¿Cuál es *el proceso de la intelección* tal como se refleja en la ciencia y en su evolución en el tiempo?

No obstante la similitud de preocupación, una profunda diferencia separa al crítico de la razón y al observador del pen-

(9) I.R. p. 511.

samiento científico: Kant emplea, como sabemos, el método *a priori* o trascendental, mientras que Meyerson, empirista por educación y por afición, se vale de un método eminentemente aposteriórico o experimental. La esencia de este método quedó expresada sucintamente por su autor en la siguiente fórmula: «análisis *a posteriori* de los productos del pensamiento» (10). Así y todo, el programa de Meyerson no es menos ambicioso que el de Kant: «Nuestro único deseo es mostrar a los futuros creadores de sistemas, con toda la claridad de que seamos capaces, los obstáculos que les han de salir al paso; y nuestra suprema ambición se verá coronada si se llega a reconocer que nuestros trabajos forman parte de los *prolegómenos a toda metafísica futura*» (11).

Y ¿cuál fue la conclusión a que llegó Meyerson después de desmontar pieza por pieza el mecanismo del acto intelectivo? Veamos, resumido en breves palabras, lo que constituye el *leit motiv* de sus obras y la síntesis final de su epistemología: Entender consiste esencialmente en identificar lo diverso o, como dijera Platón, en reducir lo Múltiple a lo Uno:

> «Faire pénétrer l'identique dans le divers, constitue évidement le secret par excellence de l'intellect, de cet intellect qui est sans doute ce qu'il y a de plus difficile a connaître (12).

Pero la magnitud de la obra de Meyerson se destaca, no tanto por lo que encuentra, cuanto por lo que busca: analizar fenomenológicamente al entendimiento *en marcha.*

Art. 2o.— El racionalismo de Meyerson

Quizá parezca extraño y aun contradictorio que, habiendo calificado de empírico el método meyersoniano, el subtítulo del presente trabajo nos hable del «racionalismo» de Meyerson. Empero estas expresiones antinómicas encuentran su conciliación en el hecho de que en Meyerson, al igual que en Kant, se mezclaron inextricablemente las dos tendencias. Meyerson es empirista como epistemólogo y racionalista como filósofo. Al querer estudiar empíricamente los productos del pensamiento, lo traicionaron prejuicios racionalistas que desfiguraron inconscientemente su visión del acto intelectivo o que, al menos,

(10) Essais, p. 107.
(11) Prólogo a *De l'explication dans les sciences*, p. XII.
(12) Essais, p. 109.

hicieron de esta visión una visión recortada e incompleta. Ahora bien, para entender cuáles pudieron ser estos prejuicios, menester es esbozar, aunque sea a grandes rasgos, la esencia del racionalismo.

El racionalismo moderno —bien lo sabemos— tiene por padre a Descartes. «Todo el cartesianismo y en cierto sentido todo el pensamiento moderno, se remontan a aquella noche de invierno de 1619, cuando Descartes, al calor de una chimenea, en Alemania, concibió la idea de una matemática universal» (13).

El racionalismo es, en líneas generales, esto: la extrapolación indebida del método matemático, con su afán de claridad conceptual y de rigor deductivo, a todos los campos de la ciencia y a todas las ramas de la filosofía. De ese método nace una consecuencia importante: el criterio de la «idea clara y distinta», de la evidencia conceptual, como norma última de la verdad. «No hay otro camino abierto al hombre —escribe Descartes— para llegar al conocimiento de la verdad que la intuición evidente y la deducción necesaria» (14). Ahora bien: «Por intuición entiendo yo no la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación que fabrica ilusorias construcciones, sino el concepto hasta tal punto fácil y distinto de una inteligencia pura y atenta («sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum...»), que no nos deje en absoluto duda alguna de aquello que entendemos; o, lo que equivale a lo mismo, el concepto claro de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que es más cierto que la misma deducción por ser más simple... («mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur...»). Así cada uno puede tener, en su interior, la intuición de que existe, de que piensa, de que un triángulo está limitado por tres líneas solamente... y de otras cosas por el estilo» (15).

La intuición es, por lo tanto, para Descartes la operación de una «mente pura», sin mezcla de aportes sensitivos o imaginativos; y entender consiste, para este mismo autor, en intuir *conceptualmente* las esencias, las «quiddidades» de las cosas, y las relaciones o conexiones de esas esencias entre sí. Todo co-

(13) *Gilson*, Réalisme méthodique, París, p. 53.
(14) Regulae, ed. A.T. X, p. 425.
(15) Regulae, A.T. X, p. 368.

nocimiento que carezca de esta transparecencia conceptual no puede ser tenido como verdadero ni, por consiguiente, como científico.

De este método y de este criterio tomados en conjunto se deriva todo un sistema racionalista. Este sistema puede definirse: el imperio absoluto e inapelable del *pensamiento* humano para decidir acerca de la verdad y para juzgarlo todo: «*Veritas est norma sui et falsi*», escribió Spinoza inspirado en Descartes. En verdad la «autonomía de la razón», con su orgullo y sus consiguientes exclusiones, no podía encontrar una fórmula de expresión más exacta ni más falaz. En la tercera década del presente siglo, Husserl, otro fiel discípulo y continuador de Descartes, escribe: «La conciencia o, también, el sujeto mismo de la conciencia, *juzga* de la realidad, se interroga acerca de ella, hace conjeturas, duda, resuelve la duda y ejerce así la *jurisdicción de la razón*» (16). En el fondo las dos fórmulas, spinoziana y husserliana, coinciden y expresan fielmente la mentalidad cartesiana: «*veritas est norma sui*», la razón se basta a sí misma.

La mentalidad racionalista excluye del campo de estudio y, a veces, del campo de conciencia del investigador todo lo que no tenga evidencia e indubitabilidad matemáticas y no pueda ser sometido a la jurisdicción de la razón. Sencillamente el racionalista llega a formarse la convicción de que lo que no se «intuye» clara y distintamente o, al menos, mientras no pueda ser reducido a conceptos claros, eso o no existe o no tiene importancia. Y, viceversa, que lo que se «piensa» o lo que constituye el contenido claro de un concepto, eso tiene que existir en la realidad. La razón racionalista impone sus leyes a lo real: *lex mentis est lex entis*.

Ahora bien, ¿de qué manera o por qué puerta se introdujeron subrepticiamente en el análisis meyersoniano estos principios racionalistas? Por esta invisible brecha: su afán de claridad evidente, de transparencia conceptual. Debido a eso, Meyerson no hizo otra cosa que aplicar al análisis un método empírico con una mentalidad racionalista, para lo cual procuró siempre «objetivar» (i.e. poner delante de sí) a manera de «productos» del pensamiento los actos intelectivos, a fin de iluminarlos con claridad conceptual, pero olvidando —dejando fue-

(16) *Husserl*, Ideen zu einer reinen Phaenomenologie, trad. Ricoeur, Gallimard, París, 1950, p. 456.

ra del cono de luz— la inteligencia que piensa y al sujeto mismo inteligente que se percibe, oscura pero firmemente, mientras piensa. En una palabra, olvidando la «reflexión» —retorno completo sobre sí misma— de la inteligencia. Meyerson escudriñó con avidez las capas y regiones «objetivas» de la intelección humana, pero dejó a su espalda, sin saberlo (o sabiéndolo, pero restándoles importancia) las estructuras «subjetivas» propiamente tales, es decir *el acto y el sujeto en acto*:

> «Notre raison est compétente pour scruter toutes choses hormis elle-même. Quand je raisonne je suis en réalité impuissant à observer l'action de ma raison» (17).

Este desconocimiento de la «reflexión» intelectual (muy distinta de la reflexión con que «pensamos» sobre algún «objeto») condujo a Meyerson a creer que fuera del conocimiento conceptual objetivo (fuera de la «formación de quiddidades» o de la abstracción «formal», podríamos decir con Santo Tomás) no se da otra forma de conocimiento posible para el entendimiento humano, que queda así necesariamente ligado, como en la teoría de Kant, a las condiciones de la intuición sensible. Meyerson, al igual que todos los amantes de la evidencia matemática en filosofía, no pasa de lo que en terminología tomista se llama «segundo grado de abstracción». Para él la operación primordial de la inteligencia es la «simple aprehensión» de esencias reales; el juicio queda, por lo mismo, relegado a un plano secundario, reducido a sola identificación de conceptos, o a función de síntesis meramente «categorial».

Simplificado y desfigurado de esta manera el acto primero y vivo de conocer que es el juicio, que además de síntesis conceptual es síntesis existencial, se borra totalmente para el epistemólogo el camino hacia la verdad y hacia el ser. Aunque se esfuerce por buscarlo, no lo podrá encontrar. Es como si buscara afanosamente en la superficie de un lago lo que yace en el fondo. Esta afirmación se verá ampliamente confirmada en el curso del presente estudio, por el ejemplo del mismo Meyerson. De ahí que, al no poder justificar el valor del conocimiento intelectual mediante la razón (mediante concepto ni raciocinio alguno), todo racionalismo evoluciona necesariamente hacia el criticismo y se transforma en «crítica de la razón», para convertirse, en último término, en escepticismo y nihilismo intelectual. Este ha sido el proceso seguido por toda la filosofía mo-

(17) I.R. p. XIV.

derna, desde Descartes hasta el existencialismo actual. Aquella inteligencia «pura» de que nos hablara el padre de la filosofía moderna resulta incapaz de entenderse a sí misma y permanece siempre como eterno problema ante sí misma. La «norma sui et falsi», la «ratio», no puede resolver el interrogante planteado acerca de sí misma. Los conceptos «nacidos de la sola luz de la razón», que parecían constituír la fuente cristalina de la verdad, surgen en la conciencia revestidos de una significación meramente «fenomenal», pero no de valor «noumenal». De ahí a negar la posibilidad de la metafísica no hay más que un paso.

> «La raison est, en son essence, antinomique, divisée contre elle-même dès qu'elle tient à progresser, dès que notre raisonnement a un contenu réel,, cette réalité ne fut-elle que celle des concepts mathématiques» (18).

Tal es una de las principales conclusiones epistemológicas a que llega Meyerson después de seguir, con mirada racionalista, las huellas del pensamiento. Conclusión que nosotros podemos traducir de esta manera: el racionalismo destruye la razón

Pero no es esto solo. Sino que la razón, ininteligible para sí misma, acaba también por disolver y destruír el ser:

> «La pensée, voulant engendrer l'être, n'arrive qu'à le créer indistinct, tout pareil au non-être» (19).

Meyerson nos va a enseñar que una metafísica construída exclusivamente a fuerza de «razón» (a base de evidencia conceptual y de deducciones lógicas) conduce, en último término, a la negación de la metafísica. Por eso él, como remate final de su método empirista y de su mentalidad racionalista, llegó a negar, al igual que Kant, la posibilidad de la metafísica.

Art. 3o.— La metafísica del conocimiento

El método epistemológico meyersoniano —acabamos de verlo— es esencialmente arreflexivo, y por ello conduce al criticismo y a la disolución del ser. Empieza desde ahora a perfilarse ante nosotros lo que va a constituír una de las principales conclusiones de este estudio: que la «razón» (la razón cartesiana) no puede ser la facultad del ser ni de la verdad y que, por consiguiente, tampoco podrá ser el instrumento mental propio de la metafísica.

---

(18) E.S. II, p. 383.
(19) E.S. II, p. 381.

El método epistemológico de Santo Tomás de Aquino es, por el contrario, primordialmente *reflexivo*. La reflexión (retorno consciente del acto intelectual sobre sí mismo y sobre su funcionamiento, contenidos y diversos planos) acompaña y subtiende los pasos de la razón cuya atención se dirige siempre hacia «objetos». Con este método el Angélico construye o, mejor, nos da los elementos —el instrumento mental adecuado— para construír una metafísica del conocimiento que culmine en una metafísica del ser.

Expliquemos en otra forma la antítesis Meyerson-Tomás de Aquino. Ambos a dos, Meyerson y Santo Tomás, por la intelección van al ser. Pero el ser que Meyerson capta, al querer explicarlo y entenderlo con la sola «razón», se convierte en algo «muy semejante al no-ser». Dicho con otras palabras: el ser que Meyerson encuentra es el mismo de Hegel para quien «el ser puro y la pura nada son la misma cosa» (20). A Santo Tomás, en cambio, el entender, y el «entender su entender» (*intelligere ipsum suum intelligere*), lo lleva al *Ipsum Esse*. Para el Aquinate, al contrario de Hegel y Meyerson (y Kant), el ser puro se identifica con el puro «existir». ¿Por qué esta polar divergencia?

Dilucidar este interrogante decisivo para toda la filosofía y, en especial, para poder juzgar los extravíos de la filosofía moderna, constituye, como el lector ya lo ha visto, el fondo del presente estudio. En la 1a y 3a parte de él expondré detenidamente las etapas del itinerario aquiniano y los horizontes abiertos a su método intelectivo. Por ahora, a modo de introducción, debo aclarar algunos conceptos y colocar algunos jalones que nos señalen la ruta.

§ 1. En primer lugar: no vayamos a buscar en las obras del Angélico descripciones fenomenológicas o análisis noéticos cuales se encuentran en Meyerson y en otros autores modernos. Santo Tomás era hombre de su tiempo, y no era del estilo de aquella época la introversión que caracteriza la filosofía de hoy. Sin embargo, encontramos esparcidas en sus escritos geniales intuiciones (magistrales «sondeos» como diría Bergson) que llegan hasta el fondo mismo, silencioso y fecundo, del acto de entender. Si los pensadores y científicos actuales (un Meyerson, un Einstein, un Planck, para no citar sino algunos) poseen

(20) Wissenschaft der Logik, Werke, vol. III, p. 785.

indudablemente un vasto conocimiento del mudo físico, Santo Tomás y algunos otros contemporáneos suyos los aventajan con mucho en la clarividencia con que se adentran en el universo interior, en el mundo de la conciencia. Estos vigías del pensamiento llegaron a descubrir, y a hacerse familiares, estructuras y perspectivas interiores que hoy día apenas empiezan a ser redescubiertas.

* * *

§ 2. Dije que Santo Tomás nos da los elementos para construír una verdadera metafísica del conocimiento. ¿Qué debemos entender por *Metafísica del Conocimiento?*

Esta expresión, como es bien sabido, fue introducida por N. Hartmann. Pero en manera alguna la entendemos como él la entiende. Para Hartmann el problema del conocimiento es metafísico «porque el genuino distintivo de lo metafísico consiste precisamente en estar por encima de toda solución, y en conservar perennemente su carácter de problema» (21). Hartmann pagó también su tributo al racionalismo, en su caso de tipo kantiano.

Todo lo contrario. Para nosotros la Metafísica del Conocimiento o la Teoría metafísica del Conocimiento (en contraposición a una teoría meramente fenomenológico-empírica del mismo, cual es la de Meyerson), consiste en la «explicación» última del conocimiento humano. Y como el acto de conocimiento típicamente humano es la «intelección», Metafísica del Conocimiento será *el estudio de las condiciones últimas de posibilidad de la intelección.*

En este estadio superior del análisis del conocimiento, la intelección debe dejar de ser «problema»; la conciencia debe hacerse plenamente inteligible a sí misma. En él debe encontrar una solución, una explicación, una respuesta satisfactoria el enigma del conocimiento, que viene a ser el enigma del propio ser del hombre.

Pero más que por este aspecto intelectual o «racional», la consideración de las condiciones últimas de posibilidad de la intelección es metafísica, por cuanto la solución dada, la clave hallada, se reviste de carácter absoluto e incondicionado: adquiere fundamentación eterna. En una teoría metafísica de la intelección todos los fenómenos deben quedar «salvados», todas las aporías o antinomias resueltas, y todas las exigencias del

(21) Metaphysik der Erkenntnis, 4a ed. Berlín, 1949, p. 38.

espíritu satisfechas. Exigencias de certeza y evidencia, exigencia de algo definitivo y de esperanza de Infinito, porque esto último también es un «dato» innegable de la conciencia.

* * *

§ 3. En tercer lugar: ¿cuáles son las principales jornadas (o principales «tesis») del intelectualismo de Santo Tomás y, consiguientemente, de su metafísica del conocimiento? —Creo que podemos enmarcar esta metafísica en las siguientes proposiciones:

> 1a.— La cumbre más alta del conocimiento humano la constituye, no la razón, sino el entendimiento que es el origen de la razón: «*Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo*» (22).

En nuestro conocimiento intelectual (en el que comúnmente se llama intelectual), se deben distinguir dos funciones: la intelectual propiamente tal y la racional («intellectus» y «ratio»). Las dos se compenetran y complementan, y entre las dos forman («com-ponen») las estructuras de todo acto intelectivo humano, de todo juicio, que, por lo mismo, tiene siempre el carácter de *sintético*.

> 2a.— La intelección, acto propio del alma humana (o función del «intellectus qua intellectus») consiste esencialmente en el conocimiento de la verdad: «*Operatio intelligibilis —actus propriae operationis animae humanae— est cognitio* (ibid. *perceptio*) *veritatis*» (23).

Sto. Tomás asigna a la función propiamente intelectiva la captura de la verdad y del ser. Esta función «respicit esse» (In Boet. de Trin. q. 5a). Mientras que a la razón —«ratio»— le asigna la «formación de quiddidades» conceptuales y el «discurrir». «Ratio respicit quidditatem» (Ibid). La «ratio» desempeña según Santo Tomás el papel que Descartes asigna a la operación de «una mente pura y atenta» y que para el padre del racionalismo constituía el momento culminante de la intelección humana. Santo Tomás afirma, por el contrario, que la perfección del acto intelectivo solo se alcanza en el juicio, *ibi enim cognitio perficitur* (In Boet. de Trin. q. 6, 2, c). En el juicio se percibe la verdad *como verdad*: «Conformitas (vel adaequatio) intellectus cum re, in quantum intellectus dicit *esse quod est* vel non esse quod non est» (24).

(22) C.G. I, c. 57.
(23) In Boet. de Trin. q. 1a, 1, c.
(24) Cfr. C.G., I, 59. De Ver. q. 1, 1, c.

3a.— La verdad y, por consiguiente, el *valor* del conocimiento, se captan, se perciben, mediante la reflexión, la cual tiene lugar en el juicio.

En otras palabras: el entendimiento o, mejor, el hombre a través de su entendimiento, conoce que posee la verdad en cuanto el entendimiento es capaz de volver sobre sí mismo: *«Secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur»* (25).

4a.— La aprehensión —llamémosla así— del ser, es condición necesaria de la reflexión intelectual.

Sin captar el ser, el entendimiento no puede entender, ni conocer la verdad. Ni siquiera podría pensar. Por consiguiente *el ser se presenta como condición del conocer*, y no viceversa. *«Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis; secundo ratio veri; tertio ratio boni»* (26).

El acto mismo reflexivo del entendimiento, mediante el cual conocemos la verdad («apprehendit se intelligere ens»), queda, por decirlo así, inscrito dentro del ser, el cual se revela, por consiguiente, *anterior* al conocer e *independiente* de él. *«Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi»* (27). En otras palabras: el entender, el captar la verdad o, escuetamente, lo verdadero, no es una «representación» del ser real, sino un *modo de ser, «modus essendi»* (28).

5a.— El ser no está, por consiguiente, fuera del conocer, fuera del entender, o frente a él, sino *en* el entendimiento mismo, aunque no dependiente de él, ni condicionado por él. Al ser solamente se le puede conocer «desde su interior». *«Ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione»* (29).

6a.— El ser solamente se nos revela, o se devela, en el acto de entender, el cual, siendo esencialmente reflexivo, devela a un mismo tiempo la verdad. *«Sicut nullum esse*

(25) De Ver., q. 1a, 9, c.
(26) S. Th. Ia. 16, 4, 2um.
(27) S. Th. Ia. 87, 3, 1um.
(28) Cfr. De Ver. q. 1a, 1.
(29) S. Th. Ia. 16, 3, 1um.

appetitur amota ratione boni, ita nullum esse intelligitur amota ratione veri» (30).

Dicho de otra manera: el ser solamente se nos revela *a través de la verdad* y, por consiguiente, solamente *en la reflexión* judicativa. Ello no obstante, el ser así, y únicamente así, develado, se presenta como condición de posibilidad, como fundamento de la verdad. Y uno y otra, ser y verdad, se nos presentan inmediatamente, «en persona», en el entendimiento, que se identifica con ellos. «Verum quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam; sed *verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri»* (31).

7a.— Finalmente: el juicio es identificación. Identificación del ser y del conocer, ante todo. Es decir, síntesis entitativa o existencial. Y además unidad sintética constitutiva del objeto de conocimiento como objeto: *«Compositio intellectus* (in iudicio affirmativo) *est signum identitatis* (in re) *eorum quae componuntur»* (32).

Por este último aspecto, la epistemología de Sto. Tomás se acerca a la de Meyerson. Para uno y otro, entender equivale a identificar. Pero mientras la identificación meyersoniana tiende a la unidad indiferencada de lo Uno, la identificación aquiniana tiende a la unidad autotransparente, una y múltiple a la vez, del ser. La primera es obra exclusiva de la «ratio»; la segunda, obra del «intellectus» y de la «ratio» juntamente.

* * *

Estas tesis, en las que se bosqueja, como en un croquis, la gnoseología aquiniana, sirven también de basamento a la metafísica tomista del ser y del hombre, metafísica que, por lo mismo, sin ser «l'expérience même», se funda sólidamente en la experiencia. A estas olvidadas tesis hemos de volver si queremos superar definitivamente el criticismo, reconquistar certezas absolutas y restaurar la metafísica (33). Hé aquí lo que me propongo demostrar en este estudio comparativo entre un racionalismo llevado por Meyerson hasta sus últimas consecuencias y un intelectualismo consciente como ninguno de su propio método, cual es el intelectualismo de Santo Tomás de Aquino.

---

(30) In I Sent. d. XIX, q. 5, a. 1, c.
(31) S. Th. Ia. 16, 3, 1um. Cfr. De Ver, q. 1, 2, 1um.
(32) S. Th. Ia. 85, 5, 3um.
(33) El P. Andrés Marc S.J. escribe en el prólogo de su *Dialectique*

PARTE PRIMERA

EL PROBLEMA Y EL METODO

CAPITULO I

INTELECCION Y JUICIOS SINTETICOS

Así para Santo Tomás de Aquino como para E. Meyerson el problema de la intelección humana viene a identificarse con el problema de los juicios sintéticos. Según uno y otro autor ambos temas coinciden perfectamente; son problemas diferentes de expresión, no de contenido.

En este primer capítulo esbozaré la prueba de esta afirmación que podría parecer audaz por lo que a Santo Tomás se refiere. He creído necesario, a fin de fijar desde un principio la dirección de la epistemología aquiniana, anteponer a las consideraciones sobre los juicios sintéticos, la contraposición, familiar a Sto. Tomás y a unos pocos autores escolásticos, entre «entendimiento» y «razón». La mente de Santo Tomás sobre el particular está condensada con sinigual diafanidad en esta sentencia de la *Summa contra Gentes*: «*Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo*» (I, c. 57).

Cuatro puntos tocará el presente capítulo, agrupados en sendos artículos:

§ 1o, La distinción entre «intellectus» y «ratio»;

§ 2o, Cuestiones de nomenclatura en materia de juicios sintéticos;

§ 3o, Problemas epistemológicos que éstos suscitan;

---

de l'Affirmation: «Tal es pues la alternativa! O una filosofía esencialista a partir del concepto más universal y abstracto de todos, el más rico en extensión y más pobre en comprehensión; o una filosofía existencial según la cual el existir sea el acto que está en el corazón y en la raíz de la realidad y del conocimiento, y que, en cuanto acto, no puede ser aprehendido sino por un acto original de la inteligencia. Ahora bien, lo verdaderamente original en nuestro conocimiento no es tanto la simple intelección de esencias reales, cuanto el juicio que logra asir en cada ser el acto de existir». (Ed. Desclée de Brouwer, París, 1952, p. 12).

§ 4o, El problema de estos mismos juicios según la concepción y la terminología meyersonianas.

Art. 1o.— «Intellectus et ratio»

«Est enim intelligere quasi intus legere... et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditates rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, sicut sunt prima principia...» (1).

«Est igitur supremus et perfectus gradus vitæ qui est secundum intellectum, nam intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest.» (2).

Santo Tomás, con la claridad y precisión características de su genio, nos presenta en estos dos textos una síntesis de su pensamiento acerca del humano entender. Después de la definición etimológica, traza con firmeza magistral los rasgos esenciales del acto intelectivo, rasgos que él, mediante la introspección, o mediante el análisis fenomenológico insinuado por el reflexivo «dicimur», ha sorprendido al escudriñar la facultad cognoscitiva propia del hombre. El resultado del análisis queda fijado en la siguiente fórmula: entender, a lo humano, consiste esencialmente en aprehender la quiddidad o esencia de las cosas o en captar, de un golpe, aquellos enunciados o proposiciones evidentes por sí mismos que fluyen de la esencia de las cosas y que se llaman «primeros principios» o axiomas. El entender es, pues, una operación eminentemente «intencional», extravertida, volcada por decirlo así sobre el interior trascendente del objeto («ob-jectum») extramental. «Nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit....» (De Ver., loc. cit.).

En el segundo texto aducido, el pensamiento del Doctor Angélico cambia bruscamente de dirección. La inteligencia es una vida, por cierto el supremo y perfecto grado en la escala de los vivientes, pero la raíz profunda de esa perfección cimera entre todas no brota de la capacidad aprehensiva y trascendente hacia lo exterior, del intelecto, sino de su capacidad reflexiva, de su capacidad de introversión. El poder captar los primeros principios evidentes define al entendimiento humano como tal y lo distingue específicamente de las otras facultades cognoscitivas que aparecen en el hombre o en el animal; pero el poder volver

(1) De Ver. q. 1, 12, c.
(2) C. G., IV, 11.

sobre sí mismo, el ser transparente a sí mismo, inteligible para sí, es lo que lo eleva sobre toda otra perfección vital, y por consiguiente sobre cualquier otra perfección concebible.

En su filosofía del conocimiento intelectivo —en su epistemología, podríamos decir— Santo Tomás jamás disocia estas dos prerrogativas del entendimiento humano, que podríamos llamar facultad aprehensiva conceptual (o captación eidética de esencias) y facultad de autoposesión intuitiva (o sea, experiencia de ser, simultáneamente, conciencia real y realidad consciente). En otras palabras, Santo Tomás nunca pierde de vista, al tratar del conocimiento humano, ninguno de los dos polos esenciales del mismo, objeto y sujeto. Siempre en sus escritos, se afirman con igual énfasis los dos términos de la relación: trascendencia e inmanencia.

Más aún. Parece como si en la mente del Doctor de Aquino la primera potencialidad del entendimiento, la de trascendencia hacia el objeto, la que da valor «objetal» al conocimiento, estuviera indisolublemente ligada y condicionada a la segunda, a la de autorreflexión intuitiva. Dicho en otras palabras: parece como si el valor *objetivo* del conocimiento dependiera de las condiciones subjetivas del mismo. Como si el objeto conocido como objeto, dependiera del sujeto conocido (por sí mismo, claro está) *como tal,* como «sub-iectum».

Este es el sentido recóndito, a la par audaz y desconcertante, de ese otro texto —suficientemente conocido para que nos detengamos por ahora en él— del artículo IX de la cuestión 1a. de *De Veritate.* Texto que concluye, genial, casi caprichosamente, así:

> «... unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur».

Recordemos lo que significa «veritas» para Santo Tomás: «adaequatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit *esse quod est* vel non esse quod non est» (3). Entendida esta definición, podremos vislumbrar la importancia capital —decisiva— que juega en la aprehensión de la esencia de las cosas como *cosas* (o sea como no productos del propio entendimiento), la simultánea «reflexio supra seipsum» o «reditio completa in se ipsum» (vuelta total sobre sí mismo) del entendimiento humano. Nos explicaremos, entonces, por qué para Santo Tomás la inteligencia humana, auncuando se define por una propiedad

(3) C. G. I, 59.

esencial distintiva de las demás facultades cognoscitivas, como la facultad cuyo objeto son las esencias de las cosas — «Quidditas autem rei est proprie obiectum intellectus» (4) — como la facultad, diríamos, de la evidencia conceptual; sin embargo esa facultad no mide su perfección intrínseca por el número o la calidad o la extensión de las «ideas claras y distintas» que posea, por las quiddidades aprehendidas, sino por su poder *reflexivo*.

En efecto, según el Angélico, los conceptos del entendimiento (o si se quiere, las ideas claras y distintas, como las llamó Descartes) tienen valor de «verdades», valor objetivo y trascendente, sólo mediante la *autointelección* del propio entendimiento. Esta es, quizá, la afirmación o «posición» fundamental de la epistemología aquiniana. Posición que tiene, evidentemente, un no fortuito parecido con la revolución copernicana iniciada por el autor de la Crítica de la Razón Pura. Posición que, también, refleja paralela dirección de pensamiento con el autor de *La Fenomenología del Espíritu,* quien afirma que: «la conciencia de las cosas sólo es posible para una *conciencia de sí*» (subrayamos nosotros) (5).

Pero para Santo Tomás, al contrario de Kant y de Hegel, la posesión de la verdad, y, a través de la verdad, la posesión del ser, es la perfección suprema del entendimiento, así como el entendimiento como tal es la perfección suprema de la vida, y dicha posesión sólo se realiza de manera consciente mediante el retorno sobre sí mismo del entendimiento. Esa capacidad de reflexión total («reditio completa in se ipsum») es, juntamente, el sello de la condición espiritual de la inteligencia, mediante la cual ésta emerge majestuosa sobre la materia y sobre las facultades cognoscitivas de lo material.

El entendimiento humano es, pues, según Santo Tomás, autoposesión del ser y de sí mismo, intimidad consigo mismo. Mas no por eso es autosuficiente. El conocimiento no tiene *valor* por sí solo (como lo tiene para Descartes, Kant, Hegel o Husserl). Lo tiene solamente en cuanto *verdad.* El conocimiento es un *efecto,* casi diríamos un «derivado» de la verdad, que está primero. Y la verdad está a su vez subordinada, condicionada al ser, que es lo primero, el principio de los principios, lo absoluto.

(4) De Ver. q. 1, 12, c.
(5) *Hegel,* Phaenomenologie des Geistes, Trad. Hyppolite, Aubier, París, 1939, I, p. 140.

«Sic ergo entitas rei præcedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus» (6).

«Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis; secundo ratio veri; tertio ratio boni....» (7).

Pero —y aquí está lo que a primera vista choca y deslumbra en la concepción aquiniana— el valor del concepto o del conjunto de conceptos —es decir, del juicio— como «verdad», y por consiguiente su valor absoluto (valedero para *todo* entendimiento) sólo se nos revela a través de la simultánea captación inmediata del sujeto cognoscente como *ser*.

Dicho de otra manera: la verdad trascendente sólo se nos revela por y a través de la autoposesión inmanente. Tal es, a nuestro parecer, el hondo sentido de la frase con que el de Aquino remata su descripción del conocimiento verdadero en el artículo IX de la cuestión primera *De Veritate*. «La reflexión —dice el P. Rousselot— es (según Santo Tomás) condición de la intelectualidad, y la intelección, prototipo de actos inmanentes, es postulada como la única acción que puede ser perfectamente captadora de lo «otro» (8).

De lo dicho hasta aquí se desprende que, según Santo Tomás. la intelección humana presenta un doble, parivalente aspecto. Es, por decirlo así, bifronte: «intencional» y a la vez «reflexiva», conceptual y a la vez intuitiva, trascendente hacia el objeto y a la par inmanente en el sujeto. Así como su estructura noética no se resume ni se agota en la abstracción de las esencias, tampoco se reduce a un pura intuición arracional. Sólo una interpretación unilateral del intelectualismo de Santo Tomás puede presentárnoslo como un espiritualismo nocional, como un racionalismo tejido sólo de abstracciones, o al contrario, como un intuicionismo aconceptual de tipo bergsoniano o existencialista.

Mas si algo queda nítido tras una lectura cuidadosa de las obras del Maestro de Aquino, en donde acá y acullá se hacen alusiones a la intelección o se la describe de propósito, es una imagen del entendimiento humano que dista diametralmente de la que nos ha legado el intelectualismo «representacionista», ése

(6) De Ver. q. 1, 1. c.
(7) S. Th. Ia. 16, 4, 2um.
(8) *P. Rousselot, S. J.* L'Intellectualisme de Saint Thomas, 3ème. ed., Beauchesne, París, 1936, p. 15.

sí inconsistente y «racionalista», de algunos manuales de filosofía (9).

* * *

Habiendo aludido a la distinción entre intelectualismo de pura ley y racionalismo representacionista, y afirmado que el intelectualismo de Santo Tomás es algo muy diferente de ese remedo de intelectualismo, imaginado aun por muchos escolásticos que se dicen «tomistas», hemos de detenernos un momento para aclarar y precisar la distinción que Santo Tomás hace entre «entendimiento» y «razón». Con lo cual la ulterior indagación y crítica de las obras de Meyerson quedarán notablemente facilitadas.

Para Santo Tomás el entendimiento y la razón, sin ser dos potencias realmente distintas, como lo son el entendimiento y la voluntad o el entendimiento agente y el pasivo, son, sin embargo, conforme veníamos diciéndolo, dos caras o, si se quiere, dos momentos diferentes del proceso cognoscitivo humano. Unas pocas citas nos serán suficientes, ya que el tema ha sido ampliamente tratado y agotado por eminentes y autorizados intérpretes del pensamiento aquiniano (10).

Vayamos al artículo 1o de la cuestión XV del tratado *De Veritate* y a la cuestión LXXIX, artículo 8o, de la primera parte de la *Suma Teológica* en donde el Maestro trata expresamente el problema «Utrum intellectus et ratio diversae potentiae sint». Allí leemos:

> «Intellectus... simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia *veritatem* quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit... Comparatur (ratio) ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum; ut ad

---

(9) Remito al lector a un interesante artículo del P. Alejandro Roldán, S.J. *Pensamiento,* t. 16, p.441, 1960) sobre los «diferentes modos de conocer» intelectualmente que admite Santo Tomás. Tres principales distingue el P. Roldan: quidditativo, existencial y por connaturalidad.

(10) Cfr. *P. Hoenen, S.J.*, La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin, Appendice, Univ. Gregor., Rome, 1953, pg. 347 ss.
M. D. Chenu, O.P., Introd. à l'étude de St. Thomas d'Aquin, «Intellectus et Ratio», Vrin, París, 1950, pg. 167 ss.
Y sobre todo: *J. Peghaire C.S.Sp.*, «Intellectus» et «Ratio», (Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa), Vrin, París, 1936. Estudio completo del tema (307 páginas), al cual haremos referencia en nuestra tercera parte.

principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua *simplici acceptione veritatis* inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid *certum* perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi» (11).

Los subrayados, evidentemente, son nuestros. Indican la conexión indisoluble que según Santo Tomás enlaza los términos «intelección», «verdad». Al final del cuerpo del artículo, el autor da nuevos y preciosos retoques a su idea:

«Non est igitur in homine aliqua potentia a ratione separata, quæ intellectus dicatur; sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in eius propria operatione...» «Unde et potentia discurrens et *veritatem* accipiens non erunt diversae, sed una; quæ, in quantum est perfecta, *veritatem* absolute cognoscit; in quantum vero est imperfecta, discursu indiget» (loc. cit.).

La conclusión a que llega Santo Tomás en el artículo extractado es ésta: Hay en el hombre una sola potencia intelectual con dos funciones distintas: el discurso, que es el acto propio de la razón, y la *simple aprehensión de la verdad,* acto propio del entendimiento como tal. Y así intelección y razonamiento vienen a contraponerse como el *esse* y el *fieri,* como *el término* de llegada y *el movimiento* hacia él. «Ut generatio ad esse, et motus ad quietem» (ibid).

Ahora bien: observemos de una vez por todas, que la «simplex acceptio veritatis» o intelección propiamente tal, y la «simplex apprehensio quidditatis» o sea la abstracción, son dos modalidades perfectamente distintas del acto intelectivo, el cual —repitámoslo una vez más— no consiste exclusivamente en un proceso abstractivo de conceptos representativos de las cosas. El conocimiento de la quiddidad, o sea la abstracción propiamente tal, y el conocimiento de la verdad, o sea la intelección, corresponden a lo que Santo Tomás llama en otro lugar «prima mentis operatio (quae) respicit quidditatem» y «secunda mentis operatio (quae) respicit esse». Operaciones estas que en lógica se llaman simple aprehensión y juicio, y que solamente siguiendo un orden lógico pueden llamarse primera y segun-

(11) De Ver. q. 15, 1, c.

da operación de la mente. Porque en el orden psicológico o, más bien, noético, el juicio es anterior a la simple aprehensión, la cual sólo reviste valor de conocimiento objetivo, de «conciencia de *cosa*», cuando se la inserta e integra en un juicio, el cual, a su vez, tiene por objeto primordial *el acto de existir* («respicit esse»). O sea es, como dice Hussserl, «in-tención existencial», siendo a la par, según la expresión de Hegel, *conciencia de sí*.

En el artículo de la *Summa*, correspondiente al que hemos resumido de *De Veritate*, Santo Tomás no añade modificación alguna sustancial a su pensamiento. He aquí sus palabras:

> «... Intelligere est enim *simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari* autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam» (12).

En el mismo sentido del artículo de *De Veritate* se desarrolla el parangón del raciocinar y el entender con el movimiento y la meta alcanzada, y se añade una nueva comparación:

> «ratiocinari comparatur ad intelligere sicut... acquirere ad habere» (S. Th., loc. cit.).

Para Santo Tomás el raciocinio o discurso, cadena de conceptos, se encuentra, por decirlo así, sostenido, o dicho más exactamente, suspendido entre dos juicios, como entre dos férreos soportes. De tal manera que todo el valor de verdad de un raciocinio, como también el de cada uno de sus elementos lógicos, se halla pendiente del juicio:

> «Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis (otras ediciones dicen «acquisitionis») vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat». (S. Th. loc. cit.).

La intelección se encuentra, pues, en el principio de todo raciocinio y, como veremos en seguida, de todo saber propiamente científico. Y está también al final del raciocinio, garantizando la verdad de «lo adquirido», pues que desde allí la mente, con una mirada retrospectiva —*doblemente reflexiva* sobre «lo adquirido» y sobre sí misma— se asegura de la validez de la conclusión. Esta última fase del discurso, es la que Santo Tomás llama exactamente «juicio», porque en ella la mente juzga y falla sobre la verdad del consecuente. Y de allí viene el nom-

---

(12) S. Th. Ia. 79, 8, c.

bre de «*mente*»: «Unde et mens dicitur a metiendo, vel mensurando». En el artículo siguiente de la Summa al que estamos comentando, Santo Tomás concluye:

> «Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhaerere» (13).

La última frase del santo Doctor añade un precioso complemento, que confirma lo que a lo largo de estas páginas hemos subrayado: que la intelección supone adhesión o asentimiento a *la verdad* de los conceptos y que la intelección se lleva a cabo, por consiguiente, en la afirmación juzgativa.

En sus comentarios a Aristóteles, Santo Tomás, precisa todavía más, si cabe, sus expresiones y su pensamiento:

> «Scientia est per decursum a principiis ad conclusiones; intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti Unde intellectus respondet immediatae propositioni, scientia autem conclusioni, quae est propositio mediata» (14).

Imposible exigir más precisión y claridad. Es la intelección humanua en su más pura esencia, según la doctrina del Doctor Angélico, el acto por el cual la mente se encuentra en posesión de la verdad entrañada en los primeros principios absolutos, en posesión de «intuiciones absolutas» como diría Husserl. Por eso el P. Sertillanges, cuya autoridad en estas materias nadie se atreverá a poner en tela de juicio, define la intelección como «el acto por el cual la mente aprehende los principios de que se servirá la razón para discurrir» (15). De ahí el apelativo con que la Escolástica suele designar al entendimiento: *intellectus principiorum.*

* * *

Sin adentrarnos más allá en las maravillosas descripciones de la intelección humana que el Angélico va esbozando a lo largo de todas sus obras y que cristalizan en una síntesis filosófica perfecta y audazmente «noocéntrica», contentémonos con redu-

(13) S. Th. Ia. 79, 9, 4um.
(14) In Post. Anal. I, lect. 36, 11.
(15) Vocab. de la Phil. «André Lalande», palabra *Intellection.* Press. Universitaire, 6a ed. París, 1951, p. 522.

cir a tres afirmaciones o «tesis» el contenido del anchuroso caudal aquiniano, en cuanto interesa por ahora a nuestro cometido.

PRIMERA: Para Santo Tomás la trascendencia del conocimiento sólo se realiza y se justifica o certifica, noéticamente hablando, por medio y a través de la inmanencia. «Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur».

En otras palabras: el conocimiento de un principio o enunciado como *verdad* (el conocimiento del valor objetivo de los juicios sintéticos, podríamos también decir) está condicionado a una reversión clarividente del propio entendimiento sobre sí mismo.

SEGUNDA: El raciocinio discursivo, acto propio de la razón humana, es un movimiento del espíritu, un «cheminement de la pensée», como dice Meyerson. Y en cuanto paso de una verdad a otra, es a no dudarlo, una perfección «suprasensible». Empero este discurrir o razonar o este poder de deducción, no es una perfección sino una imperfección de la intelección humana total.

La simple e inmediata aprehensión de la verdad de los primeros principios absolutos es lo que confiere al entendimiento humano su perfección intrínseca; lo que lo coloca en el número y a la altura de los seres propiamente intelectuales. La «razón» es una imperfección de la intelección como tal y revela la condición «humana» (espacio-temporal, como veremos después) del entendimiento en el hombre. Queda así claro el veredicto de Santo Tomás sobre cualquier género de racionalismo. La afirmación «l'esprit est raison» aparece fundamentalmente falsa. Más allá de la «razón» hemos de buscar el manantial profundo de la intelección. En lo que en el hombre hay de suprarracional y de suprahumano (16).

(16) «Ad primum ergo dicendum, quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum: nam sensus est particularium, ratio vero universalium... Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit; scilicet universale...» (S. Th. Ia. 59, 1, 1um.).

A quien pudiera objetar que dos diferentes modos de conocer intelectualmente o, lo que es lo mismo, dos distintas funciones de la actividad mental prueban la existencia de *dos* facultades diferentes (según aquel aforismo de que «actus specificantur per obiecta et potentiae per actus») y que por consiguiente el «intellectus» y la

TERCERA: La intelección humana —y aquí también se revela su condición «humana»— se verifica mediante juicios sintéticos.

Repasemos el primero de los textos que encabezan el presente artícnlo. A juzgar por este texto parece como si Santc Tomás estuviera en desacuerdo con lo expresado en su comentario a los *Posteriora Analytica,* texto este último en el cual define la intelección como la «absoluta y simple captación de un principio evidente de por sí», *universal* y necesario. En este caso la intelección propiamente tal estaría restringida en nosotros al conocimiento de juicios universales, sintéticos a priori, según la terminología kantiana. En cambio en el texto del artículo 12 de la cuestión primera *De Veritate* se afirma que también se da intelección cuando «aprehendemos la quiddidad de las cosas», «cum apprehendimus quidditatem *rerum*», o sea cuando enunciamos —mentalmente— juicios *singulares.* Por ejemplo cuando afirmamos «esta rosa es roja» o «Sócrates está caminando».

Mas el desacuerdo es sólo aparente. En el fondo hay entre uno y otro texto del Angélico una perfecta coherencia de pensamiento.

En efecto: su sano y realista sentido de los fenómenos del conocimiento no le permite considerar, como en una esfera separada, las esencias puras, sino siempre en dependencia y relación con el mundo de las realidades concretas, singulares. Para Santo Tomás lo universal ya se trate de un concepto o juicio, no «vale» por sí solo, como vale, por ejemplo, para Husserl o para Platón.

Un rápido cotejo de terminologías va a arrojar, como lo esperamos, una racha de luz sobre este último problema y a iluminar simultáneamente la afirmación inicial de nuestro último parágrafo: que en la mente de Sto. Tomás intelección y juicios sintéticos son conceptos que coinciden y se recubren perfectamente.

«ratio» son dos facultades diferentes, Sto. Tomás responde: una misma facultad puede tener dos funciones diferentes, cuando la una se refiere y se ordena a la otra. «Duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur et ordinatur; et patet quod voluntas simul vult finem et ea quae sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando tamen scientiam acquisivit» (De Pot. q. 4, 2, 10um). La «ratio» se ordena y se subordina al «intellectus»: «unde *ratio ad intellectum terminatur*» (II. Sent. D. 3, q. 1, 6, 2um).

Art. 2o. Los juicios sintéticos - Nomenclatura

«Una de dos: —dice Kant— o el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está contenido de manera implícita (oculta) en este concepto A; o B se encuentra enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso, llamo yo al juicio *analítico,* en el otro *sintético*» (17).

A partir de la *Crítica de la Razón Pura* esta terminología se ha generalizado en todas las escuelas filosóficas. «Reciben el nombre de *juicios sintéticos* —nos dice el P. Lotz en el *Diccionario de Filosofía*— (o de *juicios extensivos*) aquellos en que el predicado añade al concepto del sujeto un nuevo contenido mental que, por consiguiente, no estaba ya, como en el juicio analítico, co-pensado en dicho sujeto» (18). En el juicio analítico, por el contrario, por un mero análisis del concepto sujeto se descubre en éste la nota indicada por el predicado, ya *formalmente* (secundum suam propriam rationem) contenida en él, aunque sea de manera implícita o a primera vista oscura. «En particular —explica el P. De Vries— se denomina analizar un todo conceptual, descomponerlo en los contenidos parciales en él implícitamente pensados, llamados notas. Cuando una de éstas se predica de aquel todo en un juicio, resulta un *juicio analítico* (*juicio de explicación*: v.gr. el cuadrado tiene cuatro ángulos rectos); Kant, por lo menos, entiende así esta expresión» (19).

Los juicios sintéticos, como es bien sabido, se dividen en sintéticos *a posteriori* y *a priori.* «El juicio sintético se denomina a posteriori —continúa el P. Lotz— cuando el predicado se añade en virtud de la experiencia; sintético a priori cuando es agregado independientemente de ésta por advertirse que se sigue necesariamente del contenido del concepto-sujeto» (Loc. cit.).

Dejando a un lado los juicios analíticos (juicios de ampliación o explicativos) que no ofrecen especial interés para la ciencia ya que en ellos no se verifica un verdadero avance del pensamiento, detengámonos un momento en la división de los juicios sintéticos que acabamos de ver.

Los juicios sintéticos a posteriori serían, sin excepción,

---

(17) *Kant* Krit. der reinen Vern, Einleitung, parágrafo IV.
(18) Diccionario de Filosofía, por W. Brugger, S.J., palabra *Síntesis* Herder, Barcelona, 1953, p. 359.
(19) Dicc. de Fil. «Brugger», pg. 16.

singulares; en ellos el predicado, si bien siempre universal, se atribuye al sujeto de manera contingente, «ex experientia» o empíricamente. A estos juicios, indebidamente relegados por Kant fuera del dominio de lo científico, se les llama también, hoy día, *juicios primitivos*, «porque el hombre, al actuar sus facultades cognoscitivas, se vuelve en primer lugar hacia las cosas singulares, de donde extrae por abstracción las esencias universales» (20). Así en los dos ejemplos arriba propuestos: Esta rosa es roja; Sócrates camina.

Los juicios sintéticos universales, o sintéticos a priori, se denominan *juicios derivados*, y esto porque su estructura, en la que una esencia universal hace las veces de sujeto, sólo se la puede entender en relación con la estructura primigenia del juicio singular y como derivada de ella.

Ahora bien, un ligero vistazo nos hará ver cómo los juicios primitivos y los juicios derivados, alrededor de los cuales se libra actualmente el torneo apasionante de las teorías del conocimiento, corresponden exactamente a lo que Santo Tomás entiende por «aprehensión de la quiddidad de las *cosas*», y por «simple captación de un *principio universal*» («principii per se noti»). Releamos el texto completo:

> «... Dicimur proprie intellegere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus» (21).

Es evidente que la aprehensión de la esencia de las *cosas*, o lo que es lo mismo, la afirmación de una esencia universal —predicado— atribuída a una *cosa* singular —sujeto del juicio— se realiza, ni más ni menos, en un juicio sintético singular. V.gr. cuando decimos: *esta* rosa es roja. La abstracción que aquí se obra y que se expresa en el predicado, no es anterior al juicio. El concepto «rojo», como quiddidad de «esta cosa», sólo se conoce y se afirma en el juicio, del cual podríamos decir que a la vez es singular, en cuanto al sujeto, y a la vez universal, en cuanto al predicado. La cópula expresa la síntesis real de ambos elementos: esta rosa roja ES.

¿Entendemos ahora por qué razón en el artículo anterior afirmamos que, según Santo Tomás, la intelección humana se efectúa mediante juicios sintéticos? Ora sean estos singulares,

(20) *J. B. Lotz, S.J.*, Metaphysica Operationis humanae, Univ. Greg. Roma, 1958, pg. 37.
(21) De Ver., q. 1. 12, c. (Cfr. *Supra*)

ora universales, en ambos, según el Doctor Angélico, se capta —se «intuye», podríamos decir— «la verdad inteligible». «Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligiblem apprehendere» (S. Th. Ia, 79, 8,c,). Aun en los juicios primitivos, según Santo Tomás, se da la intelección, porque mediante ellos se revela bajo la apariencia sensible y singular de las cosas, su «logos», su esencia necesaria e inmutable. Pues «nada hay tan contingente que no contega en sí algo de necesario»:

> «Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium contineat» (22).

Bástennos, por ahora, estas breves observaciones. Y retengamos en la memoria los dos términos de la ecuación: *intelección = juicios sintéticos.*

Art. 3o.— Los juicios sintéticos - Problemas epistemológicos

Lo expuesto hasta aquí —diferencia entre «intellectus» y «ratio», identificación establecida entre los dos extremos «intelección» y «juicios sintéticos», y luego las necesarias precisiones de léxico— nos permite adentrarnos un poco más en la problemática del conocimiento intelectivo.

Notemos, de paso, cómo la atención de los filósofos se ha dirigido alternativamente hacia una u otra clases de juicios sintéticos. Kant —para no citar sino unos cuantos nombres más salientes— coloca el centro del interés en los juicios sintéticos a priori. Los escolásticos posteriores a él, sobre todo a fines del siglo pasado y comienzos del presente, en su afán de refutar el criticismo manteniéndose fieles al realismo tradicional y, según ellos, único aceptable, llegan aun a negar la existencia de tales juicios a priori (23). En época más reciente y dentro de las filas neoescolásticas, se vuelve de nuevo a fijar la atención sobre los juicios sintéticos a priori, gracias principalmente al influjo del P. J. Marechal. Finalmente, en las tres últimas décadas, la fenomenología de Husserl, con su doble reducción eidética y trascendental, «pone entre paréntesis» la singularidad

---

(22) S. Th. Ia. 86, 3, c.
(23) Véase por ejemplo: *A Schaaf, S.J.*, Kantii Introductio in «Criticam Rationis Purae», Tip. Speranza, Romae, 1911. Y *J. de Tonquédec,* La critique de la connaissance, 2a ed., Paris, 1929 p 288-9. Sobre este problema cfr. *P. Hoenen, S.J.*, De origine primorum principiorum scientiae, Gregorianum XIV, 1935. pp. 153-184.

empírica de los fenómenos y la existencia real, para alzar los ojos a la «esfera nueva e infinita» de las esencias puras, mientras que Heidegger, con su prevalente preocupación por el mundo externo («Besorgen der Welt»), atrae de nuevo la atención hacia los juicios singulares, mediante los cuales se efectúa el tránsito de lo «óntico» a lo «ontológico». Se ve, por lo tanto, cómo el fenómeno de la intelección humana se ha venido iluminando gradualmente, en sus diferentes etapas y aspectos, por esta sucesiva y alternante contienda de opiniones.

Pues bien, sin exageración podemos decir que la doctrina de Santo Tomás representa, en esta oscilante balanza, el equilibrio perfecto. Tanto el juicio singular, sintético a posteriori, como el universal, llamado sintético a priori, expresan para él «predicativamente» (como diría Husserl) la evidencia intelectual. Y en uno y otro juicio, la experiencia, el contacto con lo sensible, con lo «a posteriori», parece jugar un papel preponderante.

En los primeros —juicios de experiencia— nadie duda de ello. La abstracción de una esencia, de una «quidditas absoluta» nada parece ofrecer en Santo Tomás de apriórico. «Tota quanta» parece exprimida de la realidad sensible aprisionada entre las manos de los sentidos externos.

> «Obiectum intellectus est proprie quidditas *rei*» (De Ver, q. I.a. 12).

Mas en cuanto a los segundos, a los llamados después del filósofo de Königsberg juicios *independientes de la experiencia*, la mente del Doctor Angélico no aparece a primera vista tan clara, y por ello es interpretada de diferente manera. Dicho con otras palabras: no siempre aparece afirmado categóricamente en las obras del Angélico el influjo de la experiencia en la formación de los juicios sintéticos universales, y por eso algunos autores llegan a creer que Santo Tomás prescinde de ella. Vamos a detenernos un momento en el esclarecimiento de este problema. Y primeramente por su aspecto histórico.

La definición descriptiva de los llamados hoy juicios sintéticos a priori se halla en muchos lugares de las obras de Santo Tomás, junto con la afirmación, en algunos pasajes meridiana, de que allí, en esos juicios, se esconde el acto maravilloso que llamamos intelección. Entresaquemos algunos textos:

> «Principia per se nota sunt illa quae statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod praedicatum ponitur in definitione

subiecti» (24).

«Intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius ad aliud; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicuius rei; et ideo *intellectus proprie est principiorum,* quae statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quae per inquisitionem innotescunt» (25).

Este último texto contiene exactamente la misma doctrina contenida en el pasaje aducido por nosotros (en el art. 1º) de los *Comentarios a Aristóteles,* en el cual se lee: *«Intellectus est absoluta et simplex acceptio principii per se noti».* (In Post. Anal. I, lect. 36, n. 11).

Veamos dos textos más, en los que el Angélico aclara su pensamiento con ejemplos concretos. El primero tomado del Comentario a la Metafísica de Aristóteles:

«Sciendum est quod, cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia, alia quae componit et dividit: in utraque est aliquid primum: in prima quidem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: impossibile est esse et non esse simul dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium: omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium: omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo» (26).

Se destacan en este texto dos tesis que Santo Tomás amplía y completa en todas sus obras, como adelante veremos (capítulos IX y sigs.): Primera: la distinción entre la simple aprehensión o aprehensión de quiddidades, y el juicio u operación «veritativa». Segunda: la primacía del conocimiento del ser y del primer principio del ser, en todo acto del entendimiento. «Intellectus per prius apprehendit ipsum ens» (S. Th. Ia. 16,4).

(24) S. Th. Ia. 17, 3, 2um.
(25) II Sent. Dist. 24, q. 3, 3, 2um.
(26) In IV Met, l. 6.

Pero sobre todo hemos de notar la función que el Maestro atribuye al principio de no contradicción: no se puede formar juicio alguno sin afirmar implícitamente este principio. El cual es, por lo tanto, «naturaliter primum» en todo acto intelectivo completo, en todo juicio. La necesidad lógica de los juicios sintéticos se apoya en la necesidad del principio de no contradicción. Leamos otro pasaje en que Santo Tomás pone de relieve esta característica de los juicios sintéticos:

> «Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit; sicut quod genus non sit praedicabile de specie; vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis» (27).

La necesidad de los juicios sintéticos es, pues, absoluta. Ahora bien: ¿Cuál será la verdadera raíz de esa necesidad? ¿Qué significado habrá que atribuír a la expresión de Santo Tomás según la cual el principio de no contradicción es «naturaliter primum» en todo juicio sintético? ¿Querrá decir que dicho principio es obtenido «por experiencia», o más bien, es anterior a la experiencia, es decir, «innato» o «a priori»?

Fijada así, a la luz de los textos, la noción que tenía el Angélico de los juicios sintéticos universales, volvamos a la pregunta central: ¿Cuál será, según Santo Tomás el papel de la experiencia en la formación de estos mismos juicios? ¿Hasta dónde llegará el influjo de la experiencia en la afirmación de la síntesis sujeto-predicado?

* * *

Es necesario para responder a estas preguntas el plantear el problema de los juicios o principios sintéticos universales con mayor amplitud.

Tomemos los siguientes ejemplos: «cinco y siete son doce», «la línea recta es la distancia menor entre dos puntos», «todo ser contingente existe en virtud de una causa eficiente» y «el sér, en cuanto es, no puede a la vez ser y no ser». En estos y similares enunciados, primeros principios de las ciencias y de la metafísica, se han de explicar cuatro cosas:

---

(27) C. G. II, 25. Véanse otros ejemplos en: *In IV Met.*, lec. 5, No. 595.

1a Por qué son universales y absolutamente necesarios. Apodícticos, como diría Kant.
2a Por qué son objetivos, es decir, por qué contienen «valor de verdad».
3a Por qué son «inmediatos», de evidencia inmediata o «intuitivos» («per se visa»), sin necesidad de tener que recurrir para probarlos, a ninguna especie de raciocinio.
4a Por qué, finalmente, son extensivos del conocimiento o sintéticos, y no meramente analíticos o explicativos.

En menos palabras: ¿Por qué la relación o el nexo entre el sujeto y el predicado de estos juicios es de por sí evidente, realmente objetiva y universalmente necesaria, sin que ello implique una identidad (una tauto-«logía») entre sujeto y predicado?

Una respuesta adecuada a este interrogante, no puede descuidar ninguno de los cuatro aspectos del problema, aspectos que, por lo demás, mutuamente se implican.

Y si la intelección, al decir de Santo Tomás, es la instantánea y simple aprehensión de estos principios, tendremos entonces que, resueltos y explicados hasta donde sea posible aquellos cuatro interrogantes, habremos tocado en los fundamentos mismos de la intelección humana, en la «fuente sustancial» del pensamiento, cuya búsqueda constituye, según Jasppers, el «problema inmenso de la filosofía».

Dando de mano, por ahora, al segundo aspecto del problema, que para el realismo aristotélico-tomista no parece constituír insalvable obstáculo, fijémonos en el primero y tercero de los cuatro puntos enumerados. Simplificado así el problema, se puede plantear de la siguiente manera: ¿Cómo se explica la *inmediata* (*per se*) y *necesaria* relación entre el sujeto y el predicado en los juicios sintéticos?

Si estos juicios se pudieran reducir, mediante algún artificio mental, a simples juicios analíticos, la dificultad desaparecería. Y ésta fue la solución intentada, como ya lo hicimos observar, por notables autores escolásticos de fines del siglo XIX, y lo es todavía por algunos. Al decir de estos autores «la división kantiana de los juicios es inadecuada». Basta una «conveniente declaración» de los términos del juicio, para que el predicado —a primera vista «fuera» del sujeto— aparezca contenido necesariamente en este último. Esa conveniente declaración de los términos vendría a ser, según otros, un «análisis comparativo» de los mismos, y mediante este análisis comparativo

—distinto, claro está, del análisis de un todo conceptual en sus partes— se explicaría la necesaria vinculación entre sujeto y predicado (28).

Pero todas estas soluciones vienen a tropezar tarde o temprano, como hoy día se ha puesto de relieve, con el aspecto del problema enumerado arriba en cuarto lugar. Porque si todo juicio universal es, en mayor o menor grado, veladamente analítico, o sea, si al fin y al cabo el motivo del asentimiento es, en esos juicios, el «principio de identidad», ¿cómo, entonces, se puede explicar el interrogante cuarto del enigma? Es decir, ¿por qué dichos juicios son en realidad extensivos del conocimiento? Si se afirma que el predicado está contenido «virtualmente», «en potencia» en el sujeto (de donde resulta a dichos juicios el nombre de «juicios virtuales»), lo importante sería en este caso ver cómo el entendimiento puede «actuar» esa virtualidad, cómo puede pasar de potencia a acto. En el fondo siempre queda en pie la pregunta que se formuló Kant: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Resulta de todo lo expuesto que ya no podemos rastrear la clave del enigma por un camino puramente lógico, por análisis, comparación o declaración de conceptos. Por vía, diríamos, de análisis «noemáticos». Tenemos que intentar por otros métodos la búsqueda del origen y de la justificación de los juicios sintéticos. Por eso la atención de algunos filósofos, en los últimos años, se ha apartado del análisis meramente nocional y aun del método trascendental kantiano, para fijarse en la estructura *noética* de dichos juicios, en el acto, o «noesis», dinámico mediante el cual la mente intuye, capta de un golpe («statim», «subito») aquellos principios como necesarios y objetivos y a la par como extensivos, enriquecedores del conocimiento. Quedan, pues, exactamente situados los problemas epistemológicos de los juicios sintéticos. ¿Dónde encontrar para ellos una solución o, al menos, un principio de solución?

Evidentemente, no hemos de ir a buscar en las obras de Santo Tomás un planteamiento del problema similar al de Kant, ni una solución de contextura verbal moderna como la que veremos en Meyerson. Santo Tomás no pudo preguntarse: ¿có-

(28) Sobre este punto cfr. *P. Hoenen S.J.*, De origine primorum principiorum scientiae, Gregorianum XIV, 1935, pgs. 153 y ss. Véase también *J. Peghaire*, op. cit., pgs. 188 y ss., si bien nosotros no podemos suscribir todas las afirmaciones de este autor sobre el punto que ahora nos ocupa.

mo son posibles los juicios sintéticos?, ni ¿cuál es la estructura noética de la intelección? Sin embargo, en sus obras encontramos diseminados aquí y allí los principios o líneas directrices de una solución adecuada. Ya conocemos dos de estos principios luminosos: la nítida línea divisoria trazada por el Angélico entre «intellectus» y «ratio», y el carácter «reflexivo», con reflexión total, del acto intelectivo.

Ahora bien, muchas cosas que para el Aquinate no fueron problemáticas, se convirtieron en problema para los continuadores e intérpretes suyos. Y esto, precisamente, sucedió con lo tocante al influjo de la experiencia en los juicios sintéticos universales. El lector podrá ver en un apéndice de esta obra la divergencia de opiniones reinante a este propósito entre dos insignes representantes de la Escolástica contemporánea, los profesores De Vries, de Pulach (Munich), y Hoenen, de la Universidad Gregoriana. La posición del Angélico sobre el particular, sus inequívocas y fecundas sugerencias, fueron para mí, y serán para muchos de mis lectores, una auténtica revelación. En la tercera parte de este trabajo expondré con detención la mente aquiniana. Aunque sea una paradoja el decirlo, Meyerson —el antiescolástico— nos la va a hacer comprender mejor. Por ahora contentémonos con rozar el tema.

Siguiendo al P. Hoenen, creo que se puede dar por sentada esta tesis: «Que les termes d'un jugement, les concepts humains, proviennent chacun pour leur part des sens, est généralement admis parmi les philosophes aristotéliciens; mais que, pour pouvoir affirmer le *nexus,* cette expérience soit nécessaire, est une thèse qui, depuis la renaissance du thomisme, n'a été mentionnée que par un petit nombre de philosophes, et n'a été utilisée par aucun... Cette thèse découle de la théorie générale du jugement selon St. Thomas... Qu'il suffise ici de renvoyer à son commentaire sur le dernier chapitre des *Secondes Analytiques.* La disparition de cette thèse de la philosophie en général est sans doute dûe au préjugé du dix -huitième siècle disant que de l'expérience, ne peut résulter aucune connaissance de la nécessité et de l'universalité de vérités» (29).

En suma: Santo Tomás admite la *necesidad de la experiencia* para poder afirmar el *enlace necesario e inmediato* entre el sujeto y el predicado en los juicios sintéticos universales, lla-

---

(29) *P. Hoenen S.J.,* La théorie du jugement d'après St. Thomas d'Aquin, Univ. Greg., Roma, 1953, p. 39.

mados «a priori» por Kant. Este es un tercer principio básico, aunque relegado hoy al olvido, del intelectualismo aquiniano.

Ahora volvamos nuestra atención a Meyerson, para indagar cómo plantea en sus obras el problema de los juicios sintéticos.

Art. 4o— El enigma de los juicios sintéticos según E. Meyerson: «Du cheminement de la Pensée»

A) *En los juicios sintéticos universales*

En el prólogo de la última de las grandes obras epistemológicas de Meyerson, *Du cheminement de la Pensée*, nos encontramos con la siguiente afirmación categórica, fruto de prolijas y minuciosas investigaciones sobre los procesos mentales: «Todo enunciado esconde en su interior dos factores, lo a priori y lo a posteriori, y ello explica que (en la marcha del pensamiento) se entreveren constantemente comprobaciones de experiencia y consideraciones de razón....» (30).

A fuer de filósofo de las ciencias y aparentemente despreocupado de los problemas metafísicos, Meyerson no se pregunta cómo es posible la metafísica como ciencia, sino cómo es posible el avance, el *progreso* inmenso y deslumbrador de la ciencia. En todos los campos del saber, en particular en las ciencias matemáticas, el hecho de que coexistan «un gran rigor y un progreso continuo, constituye en si mismo una contradicción aparente» (31).

Dicho de otra manera: si recordamos el planteamiento del problema de los juicios sintéticos a priori tal como lo propusimos en el artículo anterior, Meyerson trata de conciliar el primero y el cuarto aspectos: la necesidad absoluta de los juicios y su carácter sintético, progresivo.

Con sus mismas palabras y con las de otros autores transcritas por él, veamos en qué términos propone la enigmática aporía «du cheminement de la pensée».

«Cuando se reflexiona en la esencia del pensamiento humano, no se puede negar, a lo que parece, que el rasgo que lo caracteriza de manera más constante, es su movimiento (chemine-

---

(30) C. P. I, p. XXVI.
(31) C. P. I, p. XXI.

ment), su progreso... Ora sea con miras a la acción, ora de manera desinteresada, el hecho es que siempre que echamos a andar nuestro intelecto, lo que buscamos es aprender algo que ignoramos, o sea la adquisición de saber. Y como, al partir, jamás nos encontramos enteramente vacíos —ya que ni siquiera podemos representarnos lo que sería una inteligencia carente por completo de nociones— síguese de ahí que el pensamiento consiste esencialmente en el progreso que se da entre un conocimiento adquirido y otro por adquirir...» (32).

Ahora bien: «¿Cuál es el camino (el proceso) por el cual la mente logra encontrar un elemento nuevo que no existía en ella anteriormente?» (33).

Al problema así planteado en forma general, responde Meyerson en términos asímismo generales: «Aparece —dice— como resultado de todo lo que llevamos expuesto, que el elemento nuevo no puede penetrar en el pensamiento ni por el camino de la deducción aristotélica, ni por el de la deducción logística, ni por el atajo de la inducción baconiana» (34).

Meyerson —y esto hay que tenerlo presente para entender muchas de sus afirmaciones— admite sin más, debido seguramente a su primera formación empirista, que «desde el punto de vista estrictamente lógico, el pensamiento aparece, en el silogismo (deductivo), como radicalmente incapaz de cualquier progreso real, y como petrificado en inmovilidad perfecta». (C. P. I, p. 31). Y que, por otra parte, como afirma Lotze, «se puede hacer a la inducción el reproche de enseñarnos cosas ciertas pero no nuevas, cuando es completa, y cosas nuevas pero no ciertas cuando es incompleta» (Ibid. p. 44). Y en cuanto a la lógica matemática o logística, afirma Meyerson: «Después de examinar... los trabajos de los grandes maestros de la lógica simbólica (los Frege, los Peano, los Whitehead y Russell, y Hilbert) y (en particular) las diez proposiciones sobre las que, al decir de M. Russell, se basa esta ciencia toda entera», vemos cómo «en cada uno de sus enunciados (o proposiciones) el término *implica* entra como palabra esencial. Ahora bien, este término encierra, evidentemente, el enigma que tratamos de resolver. Porque, como lo dice Bradley.. «parece como si la noción de «implicación» significara que una cosa es y no es ella misma

(32) C.P. I, pp. 3 y 7.
(33) C.P. I, p. 31.
(34) C.P. I, p. 47.

a un mismo tiempo. Allí (en la implicación) una diferencia se encuentra a la vez afirmada y negada» (35).

Este es, precisamente, el enigma de los juicios sintéticos universales, enigma que Meyerson trata de resolver. En estos juicios el sujeto *implica* el predicádo, que es, como lo vimos, su «propiedad esencial». O —lo que equivale a lo mismo— el predicado está implicado en el sujeto, *virtualmente* contenido en él. Y entonces se pregunta Meyerson, planteando el interrogante en forma ya más concreta: «¿Cómo puede una proposición implicar o, si se prefiere, cómo puede arrastrar consigo otra? ¿Cómo puede afirmar a la vez lo que enuncia y más de lo que enuncia?» (36). En los juicios sintéticos —recordémoslo— el predicado necesariamente tiene que añadir «algo» al sujeto: enuncia *más* de lo que dice el sujeto, es una nota *nueva*.

Es interesante, más aún, sorprendente, comprobar cómo este problema es concebido en parecida forma, y aun con palabras similares, por Meyerson y por Santo Tomás. Conocida es la respuesta del Angélico a propósito del principio de causalidad, prototipo de juicios sintéticos. Transcribimos sus palabras textuales:

> «Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non *intret* definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibile» (37).

La idea de Santo Tomás es la siguiente: en el juicio «todo ser por participación existe en virtud de una causa», el predicado «existe en virtud de una causa» no está formalmente contenido en la definición de «sér contingente», sino que fluye necesariamente como una nota añadida a las que integran la definición. Lo mismo hubiera podido decir Santo Tomás de aquel otro «principio» matemático, por él mismo aducido como ejemplo de juicio absolutamente necesario en la *Summa contra Gentes*: «Quod triangulus rectilineus (non) habeat tres angulos aequales duobus rectis» (C. G. II, c.25). En todos estos juicios se da un verdadero avance, un tránsito mental del sujeto al predicado. Avance que, como es obvio, viene a ser un enri-

(35) C. P. I, p. 30 Cfr. *F. Bradley*, Essays on Truth and Reality, Oxford, 1914, p. 282.
(36) C. P. II, p. 582.
(37) S. Th. Ia. 44, 1, 1um.

quecimiento «en comprehensión» del pensamiento, puesto que la noción sujeto ve aumentado su contenido con una *nueva* nota.

Todo proceso racional, metafóricamente asimilado por Sto. Tomás a un movimiento («non enim in intelligendo est motus... sed pro tanto dicitur esse processus vel motus in quantum ex uno cognoscibili pervenitur in aliud», De Ver. q. 2, 2, 2um), culmina con la *inclusión* de una nota nueva entre las que integraban una definición. En ese instante, «quando *iam* scientiam acquisivit», el discurrir cesa, porque, sencillamente, se ha «entendido»:

> «Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum... Et sic secundum (i.e. conclusiones) non cognoscitur *in* primo, sed *ex* primo (ex principiis). Terminus vero discursus est *quando secundum videtur in primo*, resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus» (38).

Veamos ahora cómo se expresa Meyerson. Al hablar de lo que él llama «razonamiento matemático», en donde hay constantemente adquisición de «un saber *nuevo*», donde «el espíritu, mediante deducciones, camina, progresa sin cesar», hace la siguiente observación: «El concepto universal, lo mismo en matemáticas que en otros dominios, es cosa muy distinta de una aglomeración puramente exterior de objetos o de nociones. Tal concepto es la afirmación de la coherencia de los atributos en la esencia... La demostración matemática logra añadir un nuevo atributo a los que integran la definición:

> *«La demonstration mathématique aboutit à ajouter un nouvel attribut à ceux que la définition indique»* (39).

Esta fórmula condensa todo el problema de que venimos tratando. Y no dista mucho de las que el Angélico emplea: «*licet* (*praedicatum*) *non intret definitionem* (*subiecti*), *tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione*»...; *y «terminus discursus est quando secundum videtur in primo...»* (40).

F. H. Bradley, citado por Meyerson, plantea así el mismo problema: «La pregunta a la que hay que responder es ésta: cómo, en el juicio, llegamos a calificar una cosa con otra cosa». «Si el predicado difiere del sujeto, cuáles son, dónde están el sentido y la justificación de su unidad; y si el predicado no es di-

---

(38) S. Th. Ia. 14, 7, c.
(39) C.P. II, p. 436-7.
(40) Cfr. C.G. II, 25.

ferente del sujeto, podrá tener el juicio algún sentido? Si entendemos el *est* como si fuese una pura y simple afirmación de identidad, la aserción (juzgativa) desaparece. Pero también desaparece si al *est* se le toma como una simple diferencia». Bradley se propone la cuestión de saber si tendremos algún otro recurso para captar el sentido de la copula verbal *est,* hasta dar con una interpretación satisfactoria y sólida. A su parecer carecemos por completo de dicho recurso (41).

Herbart expone también con nitidez la «paradoja del progreso» del pensamiento: «Lo que todo principio en cuanto conocimiento y certeza puede encerrar, es, al parecer, su propio contenido; por el contrario, no se puede comprender cómo una misma certeza, sobrepasándose a sí misma («se transgressant elle-même»), pueda dar lugar a otra diferente. En el caso de que esto suceda, ese conocimiento que se trasciende a sí mismo («se transgressant lui-même») no sería igual a sí mismo, sería uno antes de la trascensión («transgression»), otro durante la trascensión, y otro distinto después de la trascensión. Ese conocimiento estaría en contradicción consigo mismo» (42).

En suma: los juicios sintéticos universales que constituyen «las ideas directrices de la ciencia», de la lógica y de la metafísica, parecen ocultar en sí una contradicción intrínseca. En ellos se puede decir que aparecen a un mismo tiempo afirmadas la identidad y la diversidad entre el sujeto y el predicado.

> «Car là où l'identité est énoncée, la différence est présupposée. Là où la différence est énoncée, il y a une base d'identité qui la sous-tend» (43).

De los juicios sintéticos a priori se puede decir por una parte: «*L'identité sans différence, n'est rien du tout*» (Bradley, ibid.) Pero por otra, «... *le cheminement accompli* (entre sujeto y predicado) *ne nous apparaît pas comme entièrement légitime...*» (44).

B) *El enigma de los juicios sintéticos singulares*

No solamente en los juicios sintéticos universales aparece con abruptos relieves, según Meyerson, la aporía del avance del

(41) *F. H. Bradley,* op. cit., p. 228. Apud C.P. III, p. 937.
(42) *J. F. Herbart,* Schriften, I, p. 73. Apud. C.P. I, p. 47 s.
(43) Cfr. *F. H. Bradley,* Principles of Logic, pp. 131, 268, 346. Apud C. P. I, pg. 99; III, pg. 779.
(44) C.P. I, p. 282.

pensamiento. También en los juicios sintéticos «a posteriori» surge el mismo enigma. En éstos, el progreso, o sea el enriquecimiento del conocimiento, se atribuye al aporte de la experiencia. Por ejemplo en los juicios: «es de día» o «Sócrates es ateniense». Ahora bien, también en estos juicios —observa Meyerson— se debe explicar el progreso que el pensamiento ejecuta entre lo singular (el sujeto del juicio) y lo universal (el predicado del mismo). Hablando en términos escolásticos diríamos que nos hallamos ante el problema psicológico del origen de los conceptos universales y ante el problema lógico de la predicación del universal.

«Por qué camino le será dado a la razón consciente («réfléchie») pasar de lo particular a lo universal, que es lo único que se amolda a la naturaleza de aquella?» (45). «Todas las formas del pensamiento, sin excepción, conllevan la universalidad como característica fundamental. Lo particular, cuando lo pensamos, se hace universal; captamos el concepto de lo individual mediante lo universal... Lo singular es de suyo inconmensurable al espíritu», afirma Meyerson (46).

Ahora bien, este conjunto de fenómenos del conocimiento humano entraña una antinomia: ¿cómo puede un mismo objeto ser afirmado a la vez como singular y como universal? — «El juicio ordinario —dice Meyerson— oculta inevitablemente en su interior un acervo de elementos fundamentalmente contradictorios, puesto que se encuentran yuxtapuestos allí no porque verdaderamente concuerden entre sí, sino por efecto de un puro sincretismo. Es esto, precisamente, lo que Bradley ha puesto de relieve con toda nitidez: «Todos los juicios, dice este autor, son categóricos, puesto que todos enuncian algo referente a la realidad, y afirman, por consiguiente, la *existencia* de una cualidad. Pero, a la vez todos son hipotéticos, pues que ninguno de ellos podría atribuir a lo que existe realmente, sus elementos en cuanto tales. Todos son singulares, puesto que lo real, que constituye el soporte de la cualidad afirmada, es una sustancia singular. Pero a su vez todos son universales, puesto que la síntesis afirmada por ellos se mantiene fuera y por encima de la apariencia concreta y singular. Todos son abstractos, por cuanto prescinden del contexto, es decir, dejan a un lado el contorno sensible y transforman los adjetivos en sustantivos. Y,

(45) C. P. I, p. 13.
(46) C. P. I, p. 33.

sin embargo, todos son concretos, por cuanto ninguno de ellos es verdadero si no es en relación a la realidad individual que se da en el mundo sensible» (47).

* * *

Teniendo en consideración todos estos datos, Meyerson concluye así: «el enigma del avance del pensamiento no parece haber tenido hasta el día de hoy una solución plenamente satisfactoria» (48).

¿Habrá que desesperar de toda solución? —¿No habrá sido el racionalismo inoculado por Descartes en todo el pensamiento moderno, el que ha ocultado a los ojos de éste el verdadero mecanismo de la «intelección»?

Un parangón entre los dos métodos: el reflexivo aquiniano y el discursivo meyersoniano, nos pondrá sobre la pista de la solución buscada y no hallada por Meyerson.

(47) C. P. I, p. 291. Cfr. *F. H. Bradley*, Principles of Logig, p. 106.
(48) C. P. I, p. XVIII.

CAPITULO II

EL METODO

En el prólogo a *Du cheminement* se vale Meyerson de una imagen cinematográfica para explicarnos el método propio de su epistemología. Consiste éste en exponer «au ralenti» el maravilloso e instantáneo desenvolvimiento del acto intelectivo. Vimos en la Introducción (art. 2º) cómo la historia de la ciencia es la pantalla panorámica que le permite a Meyerson proyectar en cámara lenta y en escala macroscópica lo que en nosotros fulgura con la rapidez del relámpago. Estudiaremos el método meyersoniano en sus principales características y en contraste con el método preconizado por Sto. Tomás.

Tres puntos tocará el presente capítulo:

1o — La «ratio» como déficit de luz intelectual.

2o — Indole racionalista del método meyersoniano: su carácter deductivo y representacionista.

3o — Consecuencia de lo anterior: carácter arreflexivo del mismo método.

Art. 1o.— La razón, sombra del intelecto

«El misterio de la opacidad honda de lo real no es el único con que el sabio tropieza. Porque existe, por otra parte, ese otro misterio de igual hondura que es nuestro intelecto. La razón, como se puede asegurar con certeza, no se conoce a sí misma, y esto sencillamente porque la razón no podría observarse a sí misma. Todo cuanto ella sabe de su propio funcionamiento, sólo lo alcanza por *conclusión* («elle ne peut que le *conclure*»), mediante análisis de lo que ella produce —de manera inconsciente, por supuesto—... ora sea en el lenguaje (como lo hicieron Aristóteles y los largos siglos posteriores...), ora en la ciencia» (1).

La razón —lo dice Meyerson y es la pura verdad— no se puede conocerse a sí misma. Pero el error está en haber con-

(1) Essais, p. 206.

fundido intelecto y razón. Admitida esta fatal premisa, las consecuencias —como lo veremos— vendrán una tras otra en lógico encadenamiento.

Y la primera de ellas es la que acaba de indicar el mismo Meyerson: el conocimiento de la naturaleza noética e íntima del entendimiento no se obtendrá inmediatamente, en la transparencia intuitiva del acto de juzgar, sino mediata e indirectamente, como *conclusión* de ciertas premisas. Esto equivale a preconizar el método deductivo-racional como método propio de la epistemología. Ahora bien, ¿no habrá sido éste el escollo en que han encallado tantos tratados escolásticos de «Crítica»?

Santo Tomás no se dejó arrastrar al escollo del criticismo. La razón humana tendría ciertamente, según él, un valor meramente fenoménico y relativo, si no estuviera sostenida e iluminada por el intelecto. «El intelecto ejerce, respecto de la razón, la función de principio y de término: de principio, porque no podría la mente humana discurrir de un concepto a otro, a menos que ese discurrir tenga, como punto de partida, la simple captación de la verdad, la cual captación consiste, precisamente, en la intelección de los primeros principios; y asímismo, tampoco el discurrir de la razón podría llegar a alguna conclusión cierta, si el sujeto pensante no pudiera examinar, a la luz de los primeros principios y mediante un juicio resolutorio, lo que ha hallado discurriendo. De tal manera que el intelecto se encuentra en el principio y fin de todo razonamiento: en el principio, como punto de partida hacia una verdad nueva, y en el final, justificando (noéticamente) la verdad encontrada» (2).

El discurrir de la razón y, por consiguiente, todas las conquistas de la ciencia sólo tienen *valor* de verdad gracias a esa labor oculta del intelecto —labor de cala en profundidad— por la cual, a medida que la razón avanza sobre la superficie de las cosas, el intelecto va buscando incesantemente el fondo de lo real.

El acto intelectivo, expresado siempre en forma de juicios sintéticos, posee en su simplicidad aparente una rica estructura, reveladora de la complejidad humana. La facultad cognoscitiva espiritual del hombre (que designamos comúnmente con el vago nombre de inteligencia) ostenta una «composición» radical: es «intelecto» y «razón» a un mismo tiempo. Ahora bien, la razón,

(2) De Ver., q. 15, 1, c.

dice Santo Tomás «*oritur in umbra intelligentiae*» (3). O con una fórmula similar: «la razón es un intelecto ensombrecido», «*ratio est intellectus quasi obumbratus*» (4). Por este déficit de luz, la «ratio» es incapaz de reflexión, y de encontrar, por sí sola, la verdad.

«El acto propio de la razón —nos dice Santo Tomás— es pasar de las premisas a la conclusión» («*Proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem*») (5).

La causa última de esta precariedad de la razón humana se debe a la amalgama con la fantasía y la sensibilidad: «*Ratio est defectibilis propter permixtionem phantasiae et sensus*» (6). A la razón humana alcanza, pues, hasta cierto punto, según Sto. Tomás, «propter permixtionem phantasiae et sensus», aquella opacidad de la materia que hace imposible a las facultades sensibles el retorno sobre sí mismas y sobre sus propios actos, y que, por consiguiente, las hace radicalmente incapaces de conocer la verdad como verdad (Cfr. *De Ver. q.* 1,9). En cambio: «*Operatio intelligibilis —actus propriae operationis animae humanae— est perceptio veritatis*» (7).

A Santo Tomás no se oculta, sin embargo, que nuestros hábitos cognoscitivos están siempre dirigidos hacia los «ob-iecta» y, por lo tanto, que la reflexión no es un modo fácil de conocer. En otras palabras, nuestra atención espontánea está siempre enfocada hacia el objeto propio de la «ratio», hacia las quiddidades abstraídas de las cosas sensibles, y para volver esa atención hacia la intuición reflexiva, en cuya intimidad brilla la titilante llama de nuestra luz *intelectual,* hace falta, como diría Bergson, una inversión de la dirección habitual del trabajo del pensamiento. Tal es la condición de nuestras facultades intelectuales.

> «Nam hic videtur principalis actio, ut aliquis intelligat intelligibile. Quod autem aliquis intelligat se intelligere intelligibile, hoc videtur esse praeter principalem actum, quasi accessorium quoddam» (8).

La razón, que nace en la penumbra que circunda al intelecto («oritur in umbra intelligentiae»), parece como si proyecta-

(3) II Sent. D. 3, q. 1, 6.
(4) Ibid. q. 4.
(5) II Sent. D. 24, q. 1, 3, c.
(6) C. G. III, 91.
(7) In Boet. de Trin. q. 1, 1, c.
(8) In XII Met. lect. 11.

ra su propia sombra sobre nuestro débil fanal intelectual. Llega a oscurecerlo, pero no a extinguirlo.

Nunca se da en nosotros un acto «puramente» intelectual, sin mezcla de conceptos; ni un raciocinio o juicio «verdaderos» sin la acción concomitante del intelecto que se recata detrás de los conceptos. La «reflexión» intelectual es, pues, simultánea a todo acto de la razón, es decir, a todo silogismo y a todo juicio lógicos, pero no sigue los caminos conceptuales o discursivos de la razón. «La verdad —dice Santo Tomás— se encuentra en el intelecto y en los sentidos, aunque no de la misma manera. Porque en el intelecto se encuentra la verdad como un resultado del acto del intelecto y *como conocida por ese mismo intelecto*... Ahora bien, el intelecto conoce la verdad en cuanto *reflexiona* sobre su propio acto; es decir, no solo en cuanto conoce su acto como propio, sino en cuanto conoce la adecuación del acto con la cosa conocida. La cual adecuación (proporción o conformidad) no se puede conocer si no se conoce la naturaleza de ese mismo acto; la cual, a su vez, tampoco se puede conocer si no se conoce la naturaleza del principio activo (i.e. de la facultad) que produce el acto y que es el intelecto mismo, de cuya naturaleza es propio conformarse (configurarse) con las cosas. Así, pues, en tanto conoce el intelecto la verdad, en cuanto torna reflexivamente sobre sí mismo, «*secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur*» (9). En cambio «los sentidos, aunque sienten que sienten, no conocen su propia naturaleza ni, por consiguiente, la naturaleza de sus actos, ni la proporción (o adecuación) de sus actos con las cosas. Por eso tampoco pueden conocer la verdad de sus propios actos» (10).

Dejemos para la tercera parte la elucidación del método reflexivo aquiniano, y retengamos por ahora dos conclusiones:

a) Nunca le pasó por la mente a Santo Tomás el exaltar la razón conceptual hasta hacer de ella la facultad cumbre del conocimiento humano. «*Supremum in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo*» (C. G. I, c. 57). Pero tampoco separó el «intellectus» de la «ratio» como si fuesen dos facultades distintas del alma humana. La «ratio» es el mismo «intellectus»; facultad cognoscitiva superior de un alma que es, al mismo tiempo, «forma» de un cuerpo:

(9) De Ver. q. 1, 9, c.
(10) De Ver., ibid.

«Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habet collativam» (11).

b) De la unidad y de la distinción entre «intellectus» y «ratio», se sigue para la epistemología otra importante consecuencia. Si la mente humana fuera sólo «razón» no podría conocer la verdad. Y si fuera sólo «entendimiento» no debería discurrir. El racionalismo conceptualista de todos los matices tropieza tarde o temprano con el insoluble «problema crítico» (si es que no parte de él, como partió Descartes), por haber olvidado lo primero. Y el antiintelectualismo y anticonceptualismo tan en boga hoy, olvidan lo segundo: olvidan la condición «humana» del entendimiento en el hombre, que, en cuanto humano, se llama razón. Si Santo Tomás hubiera afirmado que el entendimiento y la razón son dos facultades distintas, habría tenido que emprender una especial «crítica de la razón» para justificar «críticamente» el proceso del raciocinio y de la inventiva humanas, o quizá hubiera tenido que enseñar, por separado, los caminos misteriosos de un conocimiento natural no conceptual, de tipo puramente intuitivo —casi místico—, con el cual se pudiera llegar a la auténtica realidad. Pero su realismo noético, su respeto por los *hechos,* le impidió caer en ninguno de esos dos extremos. Por eso el Aquinate —y en esto se puede dar la razón a Gilson— está a mil leguas del «criticismo». Pero siendo su método noético esencialmente reflexivo, está también muy lejos —según creo— del «realismo metódico». Santo Tomás no tiene que presuponer la realidad de los entes; encuentra al ser en el fondo de la reflexión.

La quintaesencia del criticismo se puede expresar en esta frase de Spinoza: «Bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi, et adhuc probare conor (12). ¿Podría habérsele ocurrido al Aquinate tan ingenuo absurdo?

A Emile Meyerson, conocedor como ninguno de la historia de la ciencia y de la historia de la filosofía, tampoco le pasó por la imaginación justificar el valor del raciocinio con un raciocinio. Por eso, después de pasar revista a todos los métodos epistemológicos, menos al único auténticamente válido, acabó rechazándolos todos, y se buscó su propio método. Es el que vamos a estudiar a continuación.

---

(11) III Sent. D. 14, q. 1, 3, sol 3.
(12) *Spinoza,* De intell. emendat., II, 17; Heidelberg, 1923.

Art. 2º.— Carácter deductivo del método meyersoniano

¿Qué razones movieron a Meyerson para rastrear por los fragosos senderos de la historia de la ciencia la marcha real del pensamiento, en lugar de sorprenderla en el escenario inmediato de la propia conciencia?

En el frontispicio mismo de su primera obra *Identité et Réalité* colocó Meyerson a manera de lema la siguiente frase de Helmholtz: «Plus j'ai apporté d'attention à l'étude des phénomènes, plus j'ai constaté d'uniformité et d'accord dans l'action des processus psychiques...» (13). A renglón seguido, en el *Avant-propos* de dicha obra, Meyerson explica el sentido que da a la frase de Helmholtz:

«La presente obra (Identité et Réalité) pertenece por su método al dominio de la filosofía de las ciencias o *epistemología*, para emplear una palabra adecuada y que día por día se hace más usual. Sin embargo, en nuestras investigaciones hemos sido guiados por ciertas concepciones fijadas de antemano y ajenas a dicha materia.

La más importante de todas es la que se encuentra encerrada en la frase de Helmholtz que colocamos en el encabezamiento de nuestro trabajo. El contexto exacto del pasaje citado podría, a primera vista, parecer genérico e indeterminado. El célebre físico ha querido decir que los procesos psíquicos inconscientes que indisolublemente acompañan la percepción visual son idénticos a los del pensamiento consciente. Todo el que haya leído la *Optica fisiológica* sabe muy bien que no es ésta una observación hecha allí de paso, sino una de las ideas fundamentales de aquella obra admirable. Nos ha parecido que se podía ensanchar considerablemente la aplicación de este principio: que no ya sólo la visión, sino la percepción del mundo exterior en general, debe de poner en marcha determinados procesos, cuya naturaleza se revela, en parte al menos, al escudriñar el proceso por el que el pensamiento consciente transforma dicha imagen. En otras palabras, creemos que para resolver los problemas concernientes al sentido común (i.e. al realismo espontáneo propio del sentido común), el mejor camino consiste en examinar los procedimientos seguidos por la ciencia. Al obrar de esa manera, parecería que nos hubiésemos puesto en

(13) *Helmholtz*, Optique physiologique, trad. Javal et Klein, París, 1867, pg. 1001. Apud I. R. pg. V.

abierta oposición con aquella norma elemental que manda proceder siempre de lo simple a lo complejo; pero lo que sucede en el presente caso, es que lo que parece simple no lo es en realidad. Berkeley lo ha hecho notar antes que Helmholtz: el proceso de la percepción visiva, para no salirnos del ejemplo escogido, contiene ya un cúmulo de razonamientos condensados muy difíciles de rastrear. Y por consiguiente tendremos más probabilidades de éxito —suponiendo, claro está, que el proceso es el mismo— si tratamos de seguirle la pista valiéndonos de un fenómeno más complicado en apariencia, pero donde las distintas etapas aparecen diferenciadas».

«Por lo demás, la norma antes citada debe subordinarse a aquella otra, más importante todavía, según la cual se ha de proceder de lo conocido a lo desconocido. Ahora bien, quien dice inconsciente dice desconocido, más aún, incognoscible directamente por su misma naturaleza» (14).

Así, pues, la primera razón que movió a Meyerson a estudiar el pensamiento no directamente en sí mismo sino en las alternativas de la ciencia, fue la convicción (heredada quizá de Helmholtz) de que en éstas aparecen por decirlo así *de bulto* y revestidos de su auténtica importancia los «razonamientos» (o procesos mentales parciales) que en la vida ordinaria pasan enteramente desapercibidos. Este método, que podemos llamar «indirecto», de examinar el pensamiento analizando sus productos tangibles, es, en esencia, el mismo que empleó Aristóteles, quien sometió al análisis las formas gramaticales de los conceptos (15).

El método meyersoniano es evidentemente más complicado que el del Estagirita. Pero es más seguro y tangible. «La ciencia es para nosotros un trozo manejable, una muestra más auténtica que cualquier otra del pensamiento humano, y más que cualquier otra posible de obtener en estado puro; por consiguiente de la evolución de la ciencia es de donde debemos esperar verdaderas revelaciones acerca de las posibilidades inherentes al pensamiento» (16). Aquí se trasluce la formación empirista de Meyerson.

Con todo, su método de investigación —«análisis *a posteriori* del pensamiento expresado» (Ess., pg. 107)— presenta indudablemente otras ventajas.

---

(14) I. R. pp. XIII-XIV.
(15) Véase C.P. III, p. 853.
(16), C.P. II, p. 698.

«*La raison n'agit point à l'essai*», dice Meyerson. Es decir, «La razón se muestra sorprendentemente inerte, más aún, reacia, cuando tratamos de hacerla operar sin ofrecerle como alimento un problema tomado de la realidad...» «Solamente pensamos de verdad, dice M. Delacroix, cuando nos hallamos frente a una dificultad... Cuando las necesidades del momento exigen una respuesta verdaderamente nueva, entonces interviene la inteligencia» (17). «Esta es la razón profunda —continúa Meyerson— de por qué el método más apto para revelarnos los procesos del pensamiento consiste en el estudio de sus productos concretos, cuales nos los ofrecen la ciencia y su evolución en el tiempo. Porque tenemos que estudiar el pensamiento allí donde él desarrolla un esfuerzo real. M. Bühler, por su parte, ha comprobado, sirviéndose de otros métodos más directos, que es menester, para rastrear las huellas del pensamiento, que la materia a la cual la mente se aplica, presente a la persona que va a ser observada un verdadero interés, y que no se puede, con un acto de voluntad, obligar al pensamiento a desplegar un esfuerzo serio en el vacío, por muy buena voluntad que se ponga» (18).

Creemos que nada se puede objetar a estas observaciones de Meyerson y de los otros dos psicólogos citados por él. Quizá el empeño de hacer «pruebas» de pensamiento con ejemplos demasiado triviales, estereotipados por el uso y el abuso, y que, por consiguiente, no ofrecen ninguna dificultad ni ningún interés, sea la causa de la inanidad con que se presentan en los manuales de filosofía muchas de las más interesantes cuestiones de psicología o de epistemología.

El método meyersoniano se aplica, pues, a la ciencia y a su evolución en el tiempo. Pero no le interesan los resultados de la ciencia como «verdades», sino como «movimiento del espíritu». En este sentido podríamos calificar el sistema de Meyerson de *empirismo* epistemológico. Y esto nos permite contemplar una nueva faceta de su método.

«La investigación científica no nos interesa por consiguiente —dice— por los resultados alcanzados, sino por los razonamientos que han sido puestos por obra para el logro de aquellos; la ciencia no es para nosotros otra cosa que un conjunto

(17) *H. Delacroix*, Le langage et la pensée, París, 1924, p. 9. Apud C.P. II, p. 616.
(18) C.P. II, p. 615-7. Cfr. D.R. p. 170.

de operaciones del intelecto, operaciones que ahí, en la ciencia, se dejan sorprender («saisir») más fácilmente que en cualquier otra parte» (19).

Por consiguiente, en las obras meyersonianas «se trata siempre no de los principios de la realidad (ontológicos, diríamos), sino de los principios del pensamiento que la aprehende» (de los principios noéticos). (20)

De lo anteriormente dicho se desprende que Meyerson no se propone en ninguna de sus obras construír una teoría del conocimiento *valedero,* o una Crítica del Conocimiento. El *valor* del conocimiento o no le interesa, o le interesa a lo sumo como pura manifestación del espíritu, como simple «Geltungsphaenomen» que diría Husserl. «Este empeño —de un saber de esencia normativa— nos es del todo extraño, y por consiguiente, cuando nos lanzamos en pos de la trayectoria del pensamiento, no nos preocupamos por distinguir, hablando en general, entre el pensamiento verdadero y el que hoy día es reputado como falso» (21).

Esta posición enteramente neutral con relación a la verdad, aunque a primera vista puede decepcionar a un lector, ansioso de encontrar «sistemas» acabados, presenta para el estudioso de los procesos mentales otra inapreciable ventaja: la de hacerle ver, a través de la lente de un perfecto positivista del conocer humano, de un «ametafísico» convencido, cuáles son los verdaderos fundamentos del «realismo» gnoseológico. Desde este punto de vista el método rigurosamente científico de Meyerson supera con mucho a los mismos análisis noéticos de Husserl. Porque Meyerson, a pesar de rehusar cualquier posición metafísica definida, no practica tampoco la «époje» trascendental. Siguiendo las huellas del pensamiento, se esfuerza por permanecer equidistante tanto del idealismo kantiano como del realismo aristotélico. El pretende describir —sólo describir— la génesis del pensamiento científico y también, en su último libro, la del pensamiento común. Hasta cierto punto su obra se podría calificar de teoría fenomenológico-empírica del conocimiento. Pero la originalidad de la misma, tal como la hemos diseñado, y el rechazo de la introspección como instrumento de investigación, impiden que, sin más, se pueda encuadrar a la

(19) C.P. I, p. 66.
(20) C.P. I, p. 69.
(21) C.P. I, p. 15.

epistemología de Meyerson dentro de la fenomenología, al menos en el sentido husserliano de esta palabra.

* * *

Art. 3o.— Una fenomenología sin «reflexión»

Si con Husserl definimos estrictamente la fenomenología como un «positivismo de las esencias extratemporales tal como van surgiendo en el horizonte de la experiencia transcendental», es evidente que los análisis de Meyerson no pertenecen a esta clase de filosofía. Mas si ampliando el sentido de la palabra, entendemos por fenomenología el «retorno al realismo empírico de la ciencia con todo rigor e imparcialidad», entonces no parece desacertado el calificar como una «fenomenología» el procedimiento metodológico de Meyerson.

Ahora bien, esta original metodología, que pretende ser pura descripción de hechos noéticos, se caracteriza por su falta de *reflexión*. Según Meyerson, la razón *piensa* pero no reflexiona. Tal vez la confusión, que ya empieza a aflorar, entre «intellectus» y «ratio», condujo a Meyerson a negar a la mente humana desde un principio toda capacidad de «introspección» o de autointelección.

El trabajo verdadero del pensamiento —dijimos en el artículo anterior— se ha ido borrando del campo consciente. Es —dice Meyerson— «directamente incognoscible».

> «Il est manifeste que l'homme n'a aucune lumière immédiate au sujet de la voie par laquelle s'opère le cheminement de sa pensée» (22).

He aquí cómo explana Meyerson esta proposición según él axiomática:

«Nuestra razón es competente para escrutarlo todo, excepto a sí misma. Cuando yo razono, me encuentro en realidad impotente para observar la acción de mi razón. ¿Será acaso por aquel camino por donde he llegado a tal conclusión? Desde el momento en que me planteo esta pregunta, la duda me asalta. Y sólo puedo salir de la duda rehaciendo metódicamente, lo mejor que puedo, el razonamiento en cuestión, de tal manera que todas sus fases, subconscientes mientras yo razonaba para llegar a la meta lo más rápidamente posible, surjan a la luz de la

(22) C.P. I, p. 8.

conciencia. Como es fácil de comprobarlo, de esta manera se procede, por ejemplo, en lógica. Este procedimiento no está siempre al abrigo de peligros. El razonamiento provocado explícitamente («fait exprès») nos muestra a la verdad *una senda* por la cual pudimos llegar a la conclusión; pero ¿sería esa *la senda* que en realidad recorrimos? Es seguro que no lo podemos comprobar directamente, puesto que las etapas intermedias se nos pasaron desapercibidas. En consecuencia, trataremos de ensayar medios indirectos: nos diremos, por ejemplo, que si hubiésemos razonado de tal manera, se habría seguido tal consecuencia diferente, consecuencia que está en nuestra mano verificar. Pero esta clase de investigaciones, directas o indirectas, pueden fácilmente engañarnos... Evitaremos, en parte al menos, todos estos peligros dirigiéndonos no ya a nuestro propio pensamiento, sino al pensamiento de otro, exento por lo mismo de plasticidad (inmodificable por hipótesis preconcebidas), puesto que se encuentra «fijado» en lo escrito. La ciencia nos ofrece un resumen de estos pensamientos. Pero la ciencia actual no basta. Efectivamente, lo que buscamos no es tanto el resultado cuanto el método, o sea el camino seguido para lograr ese resultado. Ahora bien, el científico no se diferencia, en el punto de que tratamos, del hombre de la calle. Al razonar, el científico no se percibe (*«Il ne se perçoit pas raisonnant»*). No conoce directamente la vía por donde ha desembocado en tal o cual conclusión; los motivos que se la han hecho adoptar pueden ser muy distintos de los que él se imagina. He ahí por qué conviene controlar sus afirmaciones, valiéndonos no del pensamiento individual, sino del pensamiento colectivo, indagando la génesis de las concepciones en la historia, en su evolución. Así pues, —diremos para terminar— por muy aberrante que parezca la ruta, buscaremos la solución de los problemas que atañen al sentido común (es decir, al conocimiento común y corriente), con el auxilio de la historia de las ciencias....»

«Desde luego, tampoco vamos a empeñarnos en que el procedimiento es infalible. El principio en que se asienta, a saber, la identidad del rumbo del pensamiento consciente y del pensamento inconsciente, a fé que no es de por sí evidente, y no seremos nosotros quienes traten de fabricarle una demostración *a priori*. Se trata sólo de un principio *heurístico*, de una *hipótesis de trabajo* que, como lo esperamos, se verá en buena parte confirmada por los resultados del presente libro». (Se

refiere a I. R.), (23).

Pero si Meyerson excluye de la razón todo poder de reflexión inmediata, toda «reditio completa in seipsam» como diría Santo Tomás, no es para negarle en absoluto la capacidad de analizar sus propios actos. Sólo que ese análisis se lleva a cabo *objetivando*, presentando como objeto, «ob-iectum», lo que es propio del sujeto *como sujeto*. Y por consiguiente —como lo veremos después— falseando una de las características esenciales, y a la vez más recónditas, del acto intelectivo, que simultáneamente es «consciencia de cosa» (o pensamiento) y «conciencia de sí» (o intuición reflexiva).

Continúa, pues, Meyerson el párrafo que estamos transcribiendo: «En cierto sentido se puede hasta llegar a pretender que este procedimiento (el análisis del proceso inconsciente a través del proceso consciente) es el único posible y que es inevitable. Querámoslo o no, siempre hemos de emplear nuestra razón para razonar. No conocemos y no podemos conocer ningún otro camino conducente a establecer relaciones entre conceptos, distinto de aquel que sigue nuestra razón, palabra que aquí sólo puede significar *razón consciente*. Aun cuando pretendemos marchar por los más apartados caminos, siempre será cierto que la única manera de crear un sendero diferente ha de ser engarzando trozos de razonamientos conscientes» (24).

Consecuente hasta lo sumo consigo mismo, Meyerson afirma en uno de sus últimos y definitivos escritos: «La razón no se conoce a sí misma, y esto sencillamente porque no puede contemplarse a sí misma. Cuanto puede conocer acerca de su propio funcionamiento, sólo llega a saberlo por *deducción*, es decir, analizando lo que ella misma produce —de manera inconsciente, claro está— bajo las formas del lenguaje o como productos de la ciencia» (25).

Ahora bien, pretender conocer el funcionamiento de la razón valiéndose del poder deductivo, ¿no equivale a renovar la «petición de principio» que reprochábamos a Spinoza: «Bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi...»? — Pero Meyerson no pretende dar un juicio de «valor» sobre los productos de la razón. El distinguir lo verdadero de lo falso, lo real de lo irreal, no puede ser, en efecto, obra de la sola razón. La sola razón nunca podrá fundamentar la verdad.

---

(23) I. R. pp. XIV-XVI.
(24) I. R. p. XVI.
(25) Essais, p. 206.

Concluyamos: el método seguido por Meyerson se caracteriza por las tres propiedades siguientes:

a) Es, ante todo, una *descripción indirecta* de los procesos noéticos: «Consiste en inquirir no en el pensamiento provocado *ad hoc,* sino en el que se produce espontáneamente; para lo cual nos hemos propuesto analizar, hasta donde ha sido posible, los productos de esa actividad» (26).

b) Tiende a prescindir por completo del *valor* del conocimiento, de su verdad: «*La filosofía del intelecto* según la entendemos nosotros, deberá prescindir enteramente de toda consideración de esa clase. Trátase de una investigación que, como lo hemos expuesto (Ch. P. § 9) se sitúa entre la psicología y la lógica, tomando de la úna el problema, y el método de investigación de la otra» (27). «Nos hemos esforzado por mantenernos en un terreno de indagación *pura,* desinteresada» (Ibid. pg. 151).

c) Es, finalmente, un método *arreflexivo,* si entendemos la «reflexión» en su sentido propio, como un regreso del espíritu hacia su más íntima esencia. Meyerson acentúa siempre «la incapacidad radical de la introspección directa para revelarnos los caminos verdaderos por donde marcha el pensamiento» (28).

* * *

Si las dos primeras cualidades del método son, a no dudarlo, garantía de imparcial objetividad en el estudio de la intelección, ya que nos ponen ante fenómenos cognoscitivos *reales* y exentos de prejuicios de escuela, la tercera característica parece cerrarnos el camino hacia la comprensión de la verdadera naturaleza del acto intelectivo. Sin embargo, no debemos tomar al pie de la letra la última declaración de Meyerson, a todas luces exagerada:

El mismo confiesa en otro lugar: «Lo dicho no quiere decir que una confirmación por vía de introspección se deba descartar por completo» (29). «No hay, pues, que subordinar, en ningún caso, la búsqueda por vía indirecta a la búsqueda por medio de la introspección; por el contrario, es ésta la que, dado el caso, debe venir subsidiariamente en apoyo de aquélla» (Ib. pg. 854).

Esto por una parte.

(26) Essais, p. 106.
(27) Issais, p. 65.
(28) C.P. III, p. 853.
(29) C.P. III, p. 853.

Por otra —y hay que tenerlo muy en cuenta— nosotros, leyendo y siguiendo a Meyerson, iremos *re-haciendo* interiormente, recomponiendo las piezas del mecanismo intelectivo, que Meyerson habrá desmontado ante nuestros ojos «en cámara lenta».

Así pues, si el método de Meyerson es en realidad arreflexivo desde su punto de vista, y ello precisamente como una consecuencia de su «desinterés» por la verdad, en cambio exige de nosotros, para estudiarlo y juzgarlo, una intensa reflexión. Y como fruto de ella creemos que podremos reconstruír el engranaje auténtico (y no el fingido por prejuicios de escuela) del acto intelectivo.

En la obra de Meyerson, hemos pues, de distinguir cuidadosamente dos aspectos: los análisis que hemos llamado fenomenológicos, y las conclusiones; o, en otras palabras: los «datos» del problema del conocimiento, y la solución propuesta a dicho problema. Son los análisis y los datos descritos por Meyerson lo que constituye, en sus obras, una enorme e inexplorada cantera de *hechos* interiores, básicos para la construcción de una teoría cabal del conocimiento auténtico.

Por el contrario, la solución meyersoniana, que culmina declarando irracional la razón, no hará sino corroborar el método epistemológico de Santo Tomás, sintetizado en esta cláusula magistral:

> «Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam» (30).

(30) S. Th. Ia. 88, 2, 3um.

PARTE SEGUNDA

EL FENOMENO DE LA INTELECCION SEGUN E. MEYERSON

«La raison n'a qu'un seul moyen d'expliquer ce qui ne vient pas d'elle, c'est de le réduire au néant».

(D. R. p. 258, § 186).

«Toute partie expliquée d'un phénomène est une partie niée».

(I. R., p. 252).

CAPITULO III

HACIA EL FENOMENO: DOS «DATOS» FUNDAMENTALES

En contra del positivismo que impregnaba el ambiente científico en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, Meyerson prueba, con argumentos irrebatibles tomados de la historia de las ciencias, primero, que la ciencia genuina de todos los tiempos ha sido y es *realista,* substancialista, y, segundo, que esa misma ciencia va siempre tras la explicación, tras la *intelección* de los fenómenos y de las cosas.

Estas dos tesis que, como él dice, son «dos comprobaciones fundamentales», forman, a nuestro modo de ver, la clave de arco de sus obras científico-filosóficas. En unas, tales como *Identité et Réalité, Du Cheminement de la Pensée y La Déduction Rélativiste* las dos tesis se demuestran «analíticamente». Es decir, a la luz de la investigación científico-histórica, muestra Meyerson que así ha sucedido en realidad. En otras de sus obras —y pensamos concretamente en *De l'Explication dans les Sciences* y en los *Essais*— las mismas tesis se prueban «sintéticamente»: así *debe* suceder. Y por lo tanto toda construcción científica o filosófica digna de este nombre, no puede menos de ser «realista» y de ir siempre tras la «intelección» del universo. Estas dos tendencias, la objetivista y la intelectualista, son parte in-

tegrante —dice Meyerson— de la esencia misma del espíritu humano.

Vamos a esbozar a grandes rasgos, en este capítulo, las pruebas de las dos tesis antedichas, sirviéndonos, en cuanto nos sea posible, de las mismas palabras del autor. Con ello nos iremos acercando al fenómeno mismo de la intelección, centro de gravedad del presente trabajo.

SECCION PRIMERA

PRIMER «DATO» FUNDAMENTAL:

LA CIENCIA NO PUEDE DESHACERSE DEL CONCEPTO DE «COSA»

Art. 1o.— El esquema positivista de la ciencia

Según la concepción positivista, la ciencia se debería reducir a establecer las relaciones constantes, vigentes entre puros «fenómenos»: *Des rapports sans supports.*

Positivismo significa «abstención de toda metafísica». Según esta doctrina, es la «ley», la regularidad constante de los fenómenos con miras a la previsión y a la acción, el último y supremo objetivo de la ciencia. *Scientia propter potentiam,* escribió Hobbes. Esta norma fue recogida y codificada por Comte, para quien «Toute science a pour but la prévoyance» y «Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action» (1).

Aplicando este programa al trabajo científico, enseña el mismo Comte: «Toda hipótesis física, para poder ser en verdad digna de atención, debe recaer exclusivamente sobre las leyes de los fenómenos y jamás sobre su modo de producción» (2). «Todos los hombres de talento reconocen actualmente que nuestros estudios reales están estrictamente circunscritos al análisis de los fenómenos a fin de descubrir sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones constantes de sucesión, de semejanza, y que no pueden en manera alguna referirse a la íntima naturaleza de dichos fenómenos» (3).

(1) *A. Comte,* Cours de Phil. positiviste, 4a ed., París, 1877, I, pg. 51.
(2) Op. cit. II, pg. 312.
(3) Ibid., pg. 268.

En fecha aún más reciente, el positivismo ha sido «puesto al día» por los trabajos epistemolópicos de E. Mach, no menos que por las obras tan sugestivas de E. Bergson y de W. James. Según Bergson, «el objeto (de la ciencia) no es... revelarnos el fondo de las cosas, sino proporcionarnos el mejor medio de obrar sobre ellas» (4). Y «originariamente nosotros pensamos sólo para obrar. La especulación es un lujo, al paso que la acción es una necesidad» (5).

Según este esquema positivista-pragmatista de la ciencia, deberíamos penetrar, a través de la percepción, hasta los «datos inmediatos de la conciencia». Llegados así hasta los últimos elementos de la sensación, en los cuales no se encierra nada de «objetivo» ni noción alguna de «soporte», deberíamos estudiar las relaciones directas entre esos elementos, sin pasar por la zona intermedia de la constitución del objeto, es decir, del soporte. Y este estudio —especie de psicofísica— sería propiamente el único conocimiento «científico», con miras a la acción, y en último término, a la sensación agradable. Así, por ejemplo, el trozo de azúcar que percibimos en este momento, se reduciría a la sensación visual de una mancha blanca un tanto borrosa, aunque característica, que despierta en mí por asociación el recuerdo de otra sensación agradable, la sensación de sabor. Sensación que puedo llegar a procurarme, combinando mis «acciones» de manera adecuada. El «objeto» azúcar se ha convertido, pues, en virtud de los principios positivistas, en un «haz de sensaciones» subjetivas.

Meyerson opone a esta concepción de la ciencia y de la realidad, otra que él cree mucho más objetiva, mucho más ajustada al proceso real del conocimiento.

«... Si en lugar de construír así *a priori* una ciencia quimérica, volvemos nuestra consideración sencillamente hacia *la ciencia* tal como la conocemos realmente, obtendremos entonces una imagen muy distinta. Ved a un profesor que da principio a un curso de física. ¿Empezará, acaso, por internarse en el arduo análisis de la percepción, a fin de aislar los elementos que constituyen la sensación propiamente tal y estudiar en seguida sus relaciones? Todo lo contrario. Expresamente da por supuesta la existencia de objetos exteriores; sobre este punto nos ha-

(4) *Bergson*, L'Evolution créatrice, pgs. 101, 356.
(5) *E. Bergson*, Matière et Mémoire, 3a ed., París, 1903, pgs. 6, 14, 17, 35, 202, 235, 255.

ce la impresión de estar en perfecto acuerdo con sus discípulos. Y aun cuando se ocupe de los más sublimes problemas de la ciencia, estando a solas en su laboratorio, *cree firmemente* en la existencia de sus instrumentos de trabajo. Tan cierto es que la ciencia física tiene su punto de partida únicamente en la realidad de sentido común...» (6).

¿Qué quiere decir Meyerson cuando habla de la *realidad* de sentido común?

Art. 2o.— El realismo de sentido común

No cabe la menor duda —afirma Meyerson— que el sentido común (o sea lo que nosotros llamamos realismo espontáneo) constituye ya de por sí una verdadera «metafísica», y que en este sentido el positivismo es falso desde sus mismos cimientos.

«Prescindir de *toda* metafísica es una pretensión del todo vana. La metafísica penetra la ciencia toda entera, por la sencilla razón de que está contenida en su punto de partida. No podemos confinarla en un dominio limitado. El *primum vivere, deinde philosophari*, que parecería ser un dictado de prudencia, es en realidad una norma quimérica, casi tan imposible de cumplir como si se nos aconsejara libertarnos de la fuerza de gravedad. *Vivere est philosophari*» (7).

El universo del sentido común, lo que ordinariamente llamamos el «mundo externo», constituye para Meyerson una verdadera «construcción» metafísica, «creada por un proceso inconsciente, es cierto, pero por lo demás estrictamente similar al procedimiento mediante el cual formamos las teorías científicas». En este sentido «la ciencia no es... sino una prolongación del sentido común».

¿Cuál será ese proceso?

Meyerson lo describe: «Al abrir los ojos, yo percibo objetos, y esa percepción parece ser una cosa sencilla, primigenia. Pero no es así. El ciego de nacimiento que llega a conquistar la visión, sólo experimenta al principio sensaciones confusas; sólo con el ulterior ejercicio esas sensaciones llegan a soldarse con las sensaciones táctiles que de tiempo atrás le eran familiares, y solamente así el neovidente llega a percibir con la vista «ob-

(6) Bulletin de la Societé française de Philosophie. Séance du 31 décembre 1908, pg. 89.
(7) I. R. pg. 433.

jetos». La percepción es, pues, una operación complicada. La memoria juega en ella un papel considerable: «conciencia significa memoria», «no hay percepción que no esté mezclada de recuerdos» dice M. Bergson; y esto hasta tal punto que «el percibir acaba por ser tan sólo una ocasión de recordar, de evocar recuerdos que, desde luego, pertenecen las más de las veces a diversos sentidos...» (8).

Y continúa el análisis. «Percibo a lo lejos un árbol. Veo —o creo ver, que viene a ser lo mismo— una multitud de detalles, ramas, hojas, rugosidades de la corteza, etc. Es cosa averiguada que mi sensación verdadera no contiene sino algunas manchas borrosas y que todo lo demás pertenece a la concreción de la memoria...» «Notemos que el recuerdo, que interviene de manera tan instantánea y eficaz, es las más de las veces un recuerdo generalizado. No hace falta que yo haya visto de cerca el árbol o el bosque que estoy mirando desde lejos, basta que sean un árbol o un bosque no demasiado desemejantes a los que me son familiares, para que mi memoria se ponga en movimiento tan pronto percibo las primeras manchas de color imprecisas pero características; lo que sucede es que yo sé que un árbol o un bosque se presentan así vistos desde lejos. Este saber, adquirido evidentemente por experiencia, es una experiencia generalizada, en otras palabras, una ley. Y así mi percepción no está condicionada solamente por mis recuerdos, sino también por la manera como yo los he generalizado, es decir *por aquello que yo sé*» (9).

Con las últimas palabras, subrayadas por él mismo, quiere indicar Meyerson ciertos elementos «a priori» de la razón que, como veremos después, son parte integrante de la percepción de un objeto (10).

«Ni qué decir tiene que el proceso intelectual de que tratamos (i.e. el influjo del entendimiento en la percepción) es un proceso del que no nos percatamos, y lo mismo que la acción de la memoria, siendo un proceso enteramente inconsciente, entra como parte integrante en lo que nosotros creemos ser nuestra percepción pura y simple» (11).

«Que si, por el contrario, intentáramos remontar la corrien-

(8) I. R. p. 403. *Bergson*, Matière et Mémoire, París, 1903, pp. 20, 59.
(9) I. R. p. 404.
(10) Véanse las «Conclusiones» de I.R., pp. 440 ss.
(11) Ibid. p. 405.

te de la percepción para depurarla de lo que la memoria ha vertido en ella, llegaríamos evidentemente en último análisis a estados de conciencia consecutivos que podrían ser repartidos entre los diversos sentidos, pero que no contendrían ningún elemento que no sea nuestro, que no haya salido de nosotros —puesto que serán estados de nuestra conciencia y nada más— y que, por lo mismo, no conservarán ni rastro de aquella división en objetos distintos («morcellement du réel») que es el sello característico de los datos del sentido común» (12).

Nada existe, por consiguiente, en los «datos inmediatos de nuestra conciencia» que pueda «sugerirnos la noción de una cosa exterior al propio yo» (13).

«Cierto es que esas sensaciones (por ejemplo una mancha de color blanquecino que por asociación despierta en mí el deseo de procurarme la sensación del sabor del azúcar) son independientes de mi voluntad; pero siempre son y serán *mis* sensaciones. Cómo concebir que haya en ellas algún elemento que no salga de mí? Y sin embargo, esto es lo que hacemos continuamente. La sensación de rojo, que me pertenece, que es mía, yo la transformo en cualidad perteneciente a un objeto exterior, cuando afirmo: este objeto es rojo. No es esto un salto inexplicable?» (14).

«El problema está en saber cómo hemos podido dar el primer paso, cómo hemos podido concebir siquiera la posibilidad de que alguna cosa pueda existir fuera de nosotros, de nuestra conciencia; y aun suponiendo que el concepto de algo «exterior» nos viniera de otra fuente, cómo y por qué hemos tenido la paradójica idea de alojar en eso exterior lo que es nuestra mismísima sensación, lo que incontestablemente es de nuestra exclusiva pertenencia?» (15).

En otras palabras: ¿cómo unas sensaciones discontinuas e intermitentes, cómo esos diferentes estados de conciencia, pueden dar origen a *objetos* que poseen una existencia continua y permanente, a objetos que son considerados como independientes de la conciencia, realidades en sí?

He aquí la respuesta: Es que «el sentido común (ese creador de nuestro mundo circundante) es con toda seguridad una ontología, afirma rotundamente la existencia de objetos exte-

(12) Ibid. pg. 405.
(13) Ibid. pg. 406.
(14) Ibid. pg. 406.
(15) Ibid, pgs. 407-408.

riores, y está a mil leguas de suponer que esa existencia depende de nuestra conciencia» (16).

Retengamos en la memoria la última cláusula. En ella Meyerson nos dice, ni más ni menos, que los *objetos* que pueblan nuestro universo, los seres materiales existentes, son hijos de nuestro pensamiento. Huyendo de Escila, ¿lo devoró Caribdis? Refutando al positivismo, cayó en el idealismo? —Así fue. Inevitablemente naufragará en el idealismo el que cree que el entendimiento es sólo «razón». Pues entonces lo único a donde podrá llegar, después de muchos raciocinios, será a una existencia «deducida». Esta es, precisamente, como veremos capítulos adelante, una de las grandes lecciones que nos deja el estudio de la obra de Meyerson.

Entre tanto observemos el camino, el proceso que lo lleva, y que, según él, nos conduce a todos a una «existencia de solo pensamiento»: «Las etapas del razonamiento inconsciente que nosotros subtendemos (para la construcción del mundo objetal) serían, pues, las siguientes: He experimentado un conjunto de sensaciones que yo llamo «la mesa roja»; sé que esas sensaciones pueden retornar; en consecuencia, para verificar mi tendencia causal —o sea la tendencia a ver, por necesidad de explicación racional, persistir todas las cosas sin cambio ni mudanza (17)— supongo que esas sensaciones existen en el entretanto Ahora bien, como, por hipótesis, dichas sensaciones no existen en mí, deben existir en otra parte; por consiguiente, tiene que haber «otra parte», un no-yo, un mundo exterior a mi conciencia» (18). Y líneas más abajo, remata Meyerson su pensamiento:

«El hecho de que tengamos una tendencia irresistible a hipostatizar nuestras sensaciones, vale decir, a desprenderlas de nosotros y a suponer su existencia fuera de nosotros, es, por lo demás, incuestionable. Pero en realidad, entre la sensación y el mundo exterior no cabe duda de que es aquella, la sensación, el elemento primordial; la existencia de éste, del mundo externo, no es más que el fruto de una deducción» (19).

* * *

La epistemología positivista reduce la ciencia al establecimiento de relaciones constantes entre fenómenos, y puesto que

(16) Ibid. pg. 407.
(17) I. R. pg. 413.
(18) I. R. pg. 411.
(19) I. R. pg. 411.

el término «fenómeno» es en este caso sinónimo de «sensación», la ciencia no debería ser otra cosa que «el estudio de las relaciones entre sensaciones *puras*, despojadas de toda *ontología*» (20). En una palabra, fenomenismo puro, sujetivismo absoluto. El hombre, o más bien el sabio —piensa para sus adentros el positivista— debe pensar sin objetos, prescindiendo de toda «existencia». A esta teoría apriórica le opone Meyerson la suya aposteriórica, dictada por la experiencia: el hombre no puede pensar sin objetos. «*L'homme fait de la métaphysique comme il respire*», el hombre tiene tanta necesidad de la metafísica como del aire que respira, y esto aunque no lo quiera y aunque, las más de las veces, ni siquiera llegue a sospecharlo» (21).

Ahora bien, si el hombre de la calle, el realista ingenuo, no puede pensar sin el eternamente implícito concepto de existencia, talvez el científico, el creador de las más sublimes hipótesis, pueda desembarazarse de ese lastre....

Art. 3o.— De la metafísica de sentido común a la metafísica de la ciencia

Aun a riesgo de repetirnos, transcribamos otra cita en que Meyerson precisa con toda nitidez lo que él entiende por «objeto de sentido común»: «El concepto de una realidad situada fuera de nosotros, tal como nos la presenta la ontología espontánea de la percepción, nace de nuestro esfuerzo constante por explicar nuestras sensaciones. Puesto que nosotros no podemos concebir cómo se las arreglan ellas para cambiar, suponemos por lo mismo que esas sensaciones dependen de una causa más constante que ellas, causa que, desde luego, nos vemos obligados a colocar fuera de nuestra conciencia. Este *objeto* es, pues, por sobre todo, un conjunto de sensaciones proyectadas fuera de mí, hipostatizadas» (22).

Consiguientemente el mundo del realismo espontáneo no es otra cosa, para Meyerson, que conjuntos de sensaciones hipostatizadas, cuyo «soporte» lo creamos necesariamente, por necesidad de explicación, de intelección.

Ahora bien, «tan pronto profundizamos un poco en nuestras investigaciones, el mundo del sentido común nos aparece

(20) E. S. pg. 19.
(21) E. S. pg. 6.
(22) D. R. pg. 17.

inmediatamente tal cual es en realidad, vale decir, como el primero y tosco boceto de un sistema científico y metafísico (es decir, como una «construcción»). Y en efecto, ya desde los primeros pasos de la investigación nos vemos constreñidos a abandonar la suposición de que las cosas son tal como aparecen; y no bien hemos hecho esta concesión, nos vemos arrastrados inmediata e irresistiblemente hacia la disolución completa de aquella concepción que a primera vista nos parecía tan sólida. He aquí un bastón. Veo su imagen en el hielo, pero no puedo creer que la imagen sea un bastón de verdad. Lo sumerjo en el agua y parece como si se quebrara, pero en el mismo instante *mi razón lo endereza,* según la admirable expresión de La Fontaine. Y me veo por consiguiente obligado a hablar de reflexión y de refracción, de rayos luminosos y de ondulaciones. La luz se me convierte en un movimiento, el bastón se deshace en una nebulosa de átomos, y el mismo razonamiento que lo «enderezó» cuando se encontraba sumergido en el agua, me obliga luego a afirmar que la materia o sustancia de que se compone el bastón debe permanecer, cuando lo hubiere quemado» (23).

«Lo que sobre todo hemos de notar en todo esto, es que el mismo procedimiento que ha servido para constituir el concepto de sentido común, sirve también para disolverlo. El *causalismo* —si nos es permitido usar este vocablo— no es privilegio exclusivo del hombre de ciencia. Es patrimonio del hombre. De nada serviría el querer dejar a un lado esta «ontología». Hertz vio esto claramente cuando escribió que «todo espíritu pensante posee, en esta materia, ciertas exigencias que el sabio acostumbra apellidar metafísicas» y cuando de estas consideraciones sacó esta conclusión: «ningún escrúpulo que, de cualquier manera que sea, ha hecho impresión sobre nuestro espíritu, puede ser disipado con el solo hecho de calificarlo de metafísico» (24). Así que la disolución de la realidad se opera a la par de manera irresistible e insensible. El sentido común no es más que un alto más o menos artificial en una pendiente de constante declive. Desde el momento en que el bastón deja de ser para mí una sensación puramente visual que evoca la posibilidad de una sensación táctil, ya no puedo detenerme en la pendiente, y me encuentro empujado de experiencia en experiencia

(23) I. R. pg. 416.
(24) *H. Hertz,* Gesammelte Werke, Leipzig, 1895, III, pgs. 27 ss. Apud. I. R. pg. 417.

y de razonamiento en razonamiento hasta hacerlo desaparecer completamente en el éter» (25).

Abriendo un paréntesis en nuestra exposición, debemos aclarar que, según Meyerson, esta «desaparición en el éter» no es, propiamente hablando, una aniquilación, puesto que el sabio, lo mismo que el hombre común y corriente, no puede prescindir de un «soporte», para sus pensamientos. «... El sabio jamás podrá prescindir del *objeto;* lo único que puede hacer es reemplazar una realidad por otra un poco menos ilógica, pero en el fondo tan quimérica como la primera y destinada, por lo demás, a desaparecer a su turno en el abismo del éter o más bien del espacio indiferenciado» (26).

Lo que Meyerson quiere decir en esta última declaración es lo siguiente: en la ciencia y, en general, en el conocimiento humano, hay una doble tendencia antagónica. La explicación científica postula la realidad y a la vez la destruye:

> «La science, en menant ses explications jusqu'au bout, finit par détruire cette réalité ontologique qui, d'abord, paraissait lui être indispensable» (27).

Meyerson, como lo veremos en el Capítulo VIII, no puede resolver esta antinomia; si bien la plantea de cuerpo entero: por qué la *razón* a la vez *crea* y *destruye* la realidad? —Nosotros le habremos de responder: la aporía, así planteada, es insoluble. Este es el camino obligado de todo «racionalismo»: desde Leibniz a Hegel, pasando por Kant, y desde Descartes a Husserl. Pero, para fortuna nuestra, el entendimiento no es sólo razón.

Cerremos el paréntesis y sigamos a Meyerson en el análisis del procedimiento científico:

«... El físico que empieza creyendo ciegamente, como cualquier otro hombre, en las concepciones del sentido común, las va modificado en lo sucesivo. Pero, ¿cómo las modifica? Solamente procediendo de realidad en realidad. Cuando ha disuelto el bastón en una nebulosa de átomos o, más aún, si se prefiere, de iones eléctricos, esos átomos y esos iones son para él tan *reales* como lo fuera el bastón. Y es que el físico nunca «reduce» si no es de sustantivo en sustantivo, de objeto en objeto. En ningún momento, a no ser que se trate de «errores de observación» o de fenómenos expresamente calificados de «subjetivos»,

(25) I. R. loc. cit.
(26) I. R. pg. 432.
(27) E. S. I, pg. 50.

hará intervenir la consideración del *sujeto*. En ningún momento, durante todo el curso de sus deducciones, el físico reemplaza un objeto por algo que sea manifiestamente irreal» (28).

La evolución entera de la física moderna muestra bien a las claras hasta qué punto el programa trazado a la ciencia por Comte y por Stuart Mill es quimérico y, literalmente hablando, «extra-vagante». «Uno de los más eminentes teóricos de la física contemporánea, M. Planck, considera con razón como uno de los rasgos distintivos de la ciencia el hecho de que ésta se vaya separando más y más a lo largo de su recorrido de eso que el mismo Planck llama «consideraciones antropomórficas», es decir, de aquellas consideraciones en que interviene la persona del observador o, lo que equivale a lo mismo, para servirnos del vocabulario filosófico, de todo aquello que atañe al *yo*». (29).

Meyerson acumula, para probar este aserto, hechos y testimonios científicos incontables, que pueden verse en el Cap. I de *De l'Explication* y en el XI de *Identité et Réalité*. En *Du Cheminement*, después de un minucioso y profundo examen de la teoría de los «cuantums», llega a esta conclusión: «lo que prescriben aquellas concepciones (positivistas o fenomenistas) es el hacer abstracción, el prescindir de la idea de sustancia allí donde dicha idea parece presentarse por sí sola al entendimiento. Ahora bien, no es así como discurre el físico; todo lo contrario, su postura mental confirma de lleno la suposición según la cual la ciencia, la razón científica, aspiran profundamente a concebir una realidad sustancial («un réel de substances») que sirva de substrato y explicación de los fenómenos cambiantes» (30). Por ello «el físico es positivista tan sólo en apariencia; en el fondo, sus principios son muy diferentes, puesto que sigue creyendo *firme como un yunque* («dur comme fer») según la expresión popular, en la existencia del objeto exterior a la sensación» (Loc. cit. p. 80).

De entre los ejemplos científicos traídos por Meyerson en favor de su tesis, cojamos uno concreto y sencillo: la termodinámica. Esta rama de la física que parecería se podría elaborar en todo conforme al modelo positivista —sin imágenes de objetos tangibles, sin noción de sustancia, y solamente relacionando entre sí sensaciones subjetivas de calor y de presión—

(28) I. R. pg. 419.
(29) E. S. I, pg. 20.
(30) C. P. I, pg. 79.

no puede sin embargo prescindir del sustrato sustancial. «La noción fundamental del principio de Carnot, como todo mundo sabe, es la de temperatura. Y he aquí —dice Meyerson— cómo define H. Poincaré lo que es temperatura: «Por definición dos cuerpos están a igual temperatura o en equilibrio de temperatura, cuando, puestos en contacto, no experimentan ninguna variación de volumen» (31). «Para establecer, por consiguiente, el concepto mismo de temperatura, es imprescindible el concepto de *cuerpo*, y de cuerpo dotado de determinado volumen. Habrá necesidad de insistir más sobre este punto?» (32). En suma, «la termodinámica no es menos ontológica en su esencia que cualquier otra parte de la física, y la convicción contraria es una ilusión». (Loc. cit. p. 25).

La misma geometría, prototipo de ciencia abstracta, oculta en su fondo concepciones sustancialistas. H. Poincaré, tan poco sospechoso de exageraciones ontológicas, ha dicho: «La geometría no existiría si no hubiera sólidos que se desplazan sin modificarse» (33).

«Y así —continúa Meyerson— no solamente el punto de partida de la ciencia es ontológico, puesto que es el mundo de objetos del sentido común, sino que cuando la ciencia abandona esas concepciones o las transforma, lo que entonces adopta es tan ontológico como lo que abandona» (Op. cit. p. 26). «Más aún, fácil es comprobar cómo los seres hipotéticos de la ciencia son verdaderamente más *cosa* que las cosas del sentido común. En efecto, lo que constituye la cosa es el hecho de ser independiente de la sensación: la esté yo mirando o no, la cosa sigue siendo lo que es. Pues bien, esa entidad hipotética es a todas luces más independiente, más alejada de la sensación que la cosa de sentido común, puesto que jamás ha formado parte de nuestra sensación directa y porque, al menos tratándose de muchos de esos seres, como los átomos químicos o los electrones, el percibirlos sensiblemente nos parece poco menos que imposible. Por otra parte, lo que distingue la cosa, de la sensación, es el hecho de ser menos fugaz, más *duradera;* ahora bien, en lo tocante a este punto, el ente teórico lleva la primacía sobre el objeto de sentido común, ya que aquel es considerado como inmutable: la energía, la masa material, el átomo, el electrón, son

(31) *H. Poincaré,* Thermodynamique, París, 1892, pgs. 10-11.
(32) E. S. I, pg. 24.
(33) L'espace et la géometrie, Rev. de Mét. 1895, pg. 638. Apud E. S. I, pg. 27.

absolutamente constantes, eternos, mientras que, por el contrario, cuanto se nos ofrece en la percepción directa está sometido, sin excepción, al influjo del tiempo. Esta es precisamente la evolución de que hemos hablado más arriba, evolución que, al decir de Planck, hace que la ciencia se aleje más y más de las *consideraciones antropomórficas*» (34).

«Y así, en el recorrido que la aleja del sentido común, la ciencia jamás regresa a la sensación; por el contrario, avanza siempre hacia adelante por el camino y en la dirección que han conducido al pensamiento desde la sensación hasta el sentido común» (35). Es decir, cada vez se hace más y más «objetiva» o, si se prefiere, más y más «objetivante».

Para terminar: esos entes científicos, como la corriente eléctrica, los iones o la energía, son «el producto de una doble transposición: en primer lugar, de la que consiste en hipostatizar las sensaciones en objetos de sentido común; en segundo lugar, de la que, sirviéndose de estos objetos como base, crea los conceptos de la teoría científica, los cuales, a su vez, son nuevas realidades, nuevos objetos» (36).

El sentido común, realista por naturaleza, *crea* objetos que la ciencia, en cada paso explicativo en pos de la íntima esencia de las cosas, va destruyendo para *crear* otros seres, otros «objetos», que, a su vez, son más objetivos, más *cosas*, que los primeros. Pero que también —y aquí está la contradicción de la razón razonante— son menos reales que los primeros.

La ciencia verdadera del uno al otro extremo de su trayectoria, es realista, «creadora de ontologías» dice Meyerson. Exige siempre el «concepto de cosa», y como las cosas de donde parte no pueden ser mantenidas, debe proceder a la creación de otras nuevas. «La ciencia destruye la ontología del sentido común en aras de una ontología nueva» (37). En el vaivén incesante de las teorías científicas, «la realidad científica que muere, renace forzosamente bajo la forma de una nueva realidad» (38).

Así prueba Meyerson, con su método peculiar, lo que al principio del capítulo llamamos el primer dato fundamental; que la ciencia exige el «concepto de cosa».

(34) E. S. I, pg. 27.
(35) I. R. pg. 428.
(36) I. R. pg. 429.
(37) E. S. I, pg. 30.
(38) C. P. II, pg. 589.

Artículo 4o. — Corolarios - El realismo mediato

Los corolarios derivados de este primer «dato» se reducen a tres:

1o— *La falsedad del positivismo fenomenista*: «Nunca ha habido ciencia verdaderamente digna de este nombre, que se parezca, ni de lejos, al esquema positivista» (39).

2o— *La irrealidad del realismo «mediato»*. Meyerson que, como vimos en el capítulo anterior, no tiene el menor empeño por defender ninguna clase de realismo filosófico, emplea a este propósito una gráfica expresión, siguiendo a B. Erdmann: «Nosotros *pensamos los cuerpos* en cuanto son sujetos permanentes de cualidades sensibles coexistentes... pero esos «sujetos» son postulados de nuestro pensamiento» (40). Por consiguiente, «todo lo que compone la realidad exterior es de la misma naturaleza de un concepto» («de l'essence d'un concept») (41).
Y es que, en efecto, partiendo, como parte el sentido común, de la sensación, y pasando por un «razonamiento», se llega lógicamente a un mundo exterior «de pensamiento».

3o— *El carácter conceptual del conocimiento de la existencia.* Pues, ciertamente, la existencia cuya afirmación, cuya creación, mejor dicho, constituye el ejercicio mismo de pensar, es, tan sólo, una existencia deducida, una *existencia conceptual*:

«Le réel n'est par essence qu'un jugement» (42).

* * *

En el transcurso de la demostración de este primer dato fundamental, Meyerson nos hizo otras dos afirmaciones, que no debemos pasar por alto:

1a— La creación de la «cosa», y la ulterior sustitución de una realidad por otra, obedece a una nunca satisfecha necesidad de «explicación». Cada nueva realidad científica, cada nueva teoría científica, es la respuesta, o mejor diríamos, el subterfugio de la razón ante un nuevo porqué que

(39) E. S. I, pg. 46.
(40) C. P. II, pg. 360.
(41) Ibid., pg. 466.
(42) C. P. II, pg. 366.

ella misma se plantea. Esa sed de explicación es lo que Meyerson llama la segunda comprobación fundamental en la historia de la ciencia auténtica. «Nosotros queremos una realidad más y más racional, y es evidente... que la ciencia busca llegar a ese resultado prolongando la evolución que, desde la sensación pura, conduce a la razón hasta el objeto de sentido común» (43).

2a— Pero no obstante este imperativo ontológico, el mismo proceso de que se ha valido la razón para crear sus objetos, le sirve para destruírlos. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede ser que de realidad en realidad la ciencia vaya a parar, o más bien, tienda necesariamente hacia la nada como hacia un «límite», para emplear una expresión matemática? «En otras palabras —nos dice en *Identité et Realité*— la ciencia tiende a un mismo tiempo a la abolición de la realidad y a su afirmación. En ella, las dos tendencias filosóficas opuestas coexisten tranquilamente» (pg. 486). Y más paladinamente, si cabe, en *La Déduction Rélativiste*: «La razón sólo tiene un medio de explicar lo que no viene de ella, y es reducirlo a la nada» (D. R., pg. 258).

Por este camino enfréntase Meyerson a lo que él llama un «irracional», o sea a una aporía, a un impase de la razón. Lo cual, nos dice, es «un hecho que nosotros tenemos por cierto, pero que es y será incomprensilble, inaccesible a nuestra razón, irreductible a elementos puramente racionales» (44).

Así pues, la razón misma aparece en sí misma irracional. Queriendo explicarlo todo, la razón surge *ante sí misma* como inexplicable y fundamental antinomia. Y la «reflexión» a la que en un principio se arrojó, por inútil, del entendimiento humano, ahora reaparece obstinadamente reivindicando sus fueros. Pero reaparece, como la figura de Duncan en «Macbeth», convertida en acusador espectro.

De éste y otros «irracionales», que nosotros llamaremos «aporías de la razón», nos ocuparemos más adelante, en el Capítulo VIII.

Entre tanto observemos que la realidad meyersoniana —y pudiéramos decir, la realidad de cualquier racionalismo— es,

(43) D. R. pg. 27.
(44) I. R. pg. 337.

nada más, un «concepto de cosa», es decir, una realidad de pensamiento. Ahora bien, entre un concepto de cosa o, lo que es lo mismo, una existencia conceptual, y la nada, no hay solución de continuidad. Para cualquier clase de «realismo» racionalista, así sea de tipo cartesiano a secas, o escolástico cartesiano, la nada es el «límite» más o menos lejano, pero necesario, hacia donde tiende la «realidad».

Meyerson nos dice que la ciencia, marchando «de explicación en explicación», avanza necesariamente «de realidad en realidad». Para poder resolver, por lo tanto el enigma de la razón irracional —si es que se puede resolver— o más exactamente, para darnos cuenta del por qué de ese enigma en la mente de Meyerson, hemos de inquirir qué entiende él, o cómo *ve* la «explicación». En otros términos, qué es para él, propiamente, entender.

SECCION SEGUNDA

SEGUNDO «DATO» FUNDAMENTAL:

LA CIENCIA BUSCA LA «EXPLICACION»

En lo tocante a la demostración de este hecho (si es que un «hecho» se puede demostrar, y no, más bien, «mostrar»), debemos distinguir dos planos o etapas diferentes en la exposición meyersoniana: la que pudiéramos llamar cuestión de hecho o cuestión *histórica*, y la cuestión propiamente gnoseológica, o más exactamente, *noética*.

Nos ceñiremos en este capítulo, en cuanto sea posible, al primer plano, aunque no sea éste el orden seguido siempre por Meyerson, en quien muchas veces los dos planos se superponen o intercambian.

Debemos, pues, responder ahora a la siguiente pregunta: ¿Es verdad o no, a la luz de la historia de la ciencia, que ésta, en contra de las enseñanzas positivistas, ha buscado y busca siempre la «explicación» de los fenómenos y de las cosas? Y ¿en qué consiste esa explicación? — Estos dos puntos forman el tema de los artículos siguientes.

Art. 5o — Otra vez la evolución de la ciencia desmiente al positivismo

La fórmula positivista *«des raports sans supports»* —lo vimos en los artículos anteriores— debe ser reemplazada, según Meyerson, por esta otra: «des rapports avec supports». «Les lois, c'est-à-dire les rapports *entre les choses...»*, nos dice en *Identité et Réalité* (p. 29). Y esto «porque el sabio no podría trabajar sin apoyar su pensamiento sobre un conjunto de suposiciones concernientes al sustrato de los fenómenos. La hipótesis le es indispensable, y sean cuales fueren sus profesiones de fe a este respecto, siempre hay una hipótesis latente en el fondo de sus producciones» (45).

Veamos ahora si la primera parte de la fórmula puede quedar intacta, a saber, si la ciencia se contenta con establecer simples «relaciones» entre cosas o entre fenómenos, lo si busca algo «*más allá*», de las apariencias sensibles, algo que está «más allá de la experiencia» y de su codificación metódica, o sea, «más allá de la ley». Meyerson nos hará ver desde este otro punto de vista que la ciencia acusa una irresistible tendencia metafísica.

Según la doctrina positivista, las leyes científicas vendrían en realidad a ser tan sólo leyes de «sucesión de fenómenos». Y en este sentido debemos entender la palabra «explicación» puesta en labios empiristas, quienes —no faltaba más!— también la usan (46).

«Se ve por el contexto (dice Meyerson comentando este pasaje) que Berkeley concebía las leyes y principios de que se trata en este párrafo como experimentales (*«experimentis comprobatae»*). Y así, la causa de un fenómeno, es la ley, la regla empírica que gobierna toda una clase de fenómenos análogos. Esta regla nos indica que determinado grupo de fenómenos trae consigo otro determinado grupo. Como nosotros solamente podemos observar en el tiempo, sucesivamente, la ley empírica viene a ser en realidad una ley de sucesión de fenómenos. Y

---

(45) D. R. pg. 26.

(46) Berkeley, para citar un ejemplo, escribió: «Nam inventis semel naturae legibus, deinceps monstrandum est philosopho, ex constanti harum legum observatione, hoc est, ex iis principiis phenomenon quodvis necessario consequi: id quod est phaenomena explicare et solvere, causamque, id est rationem cur fiant, assignare».
De Motu, Works, ed. Frasser, Oxford, 1871, III, parág. 37. Apud I. R. 1, nota 1.

por consiguiente la fórmula de Berkeley equivale a esta otra enunciada poco después por Hume: a saber, que el concepto de causa, o la causalidad, se reduce a la sucesión. La fórmula de Berkeley ha sido reasumida con mucha frecuencia en lo sucesivo. «Una piedra tiende a caer, nos dice Taine, «porque» (parce que») todos los objetos tienden a caer» (47).

El término «rapports» («entre phénomènes») tiene que entenderse, pues, según la mentalidad empirista, como escueta «sucesión» (temporal) de fenómenos. Y según esa misma mentalidad, el principio de legalidad, o «la ley causal» de que hablan actualmente los físicos, se debería enunciar, con Helmholtz, como «la *suposición* de la legalidad (o sea de la *sucesión regular*) de todos los fenómenos de la naturaleza» (48).

Tenemos entonces que para el empirismo, causa, razón y ley empírica, vienen a ser términos sinónimos, «conceptos lógicamente idénticos». Pero «todo mundo sabe —observa Meyerson— que eso no es cierto». (Ibid., pg. 3).

Porque, aun dentro de una concepción empirista, puramente fenomenista, afloran ya elementos perturbadores, que se esconden bajo la palabra «regular». Aunque la ciencia tuviera por único fin la previsión y la acción, y en último término la satisfacción de necesidades biológicas, como lo pretende el positivismo; aunque fuera, nada más, como dice Poincaré, «une règle d'action qui réussit», el factor «regularidad» —necesidad— no puede excluírse en manera alguna de la «sucesión temporal» de fenómenos. Empieza por consiguiente a perfilarse en el horizonte de la ciencia un nuevo, inevitable concepto: el concepto de necesidad (de cierta necesidad, al menos) y de universalidad.

Si el primer «dato» fundamental en la historia de la ciencia auténtica se enunciaba: la ciencia necesita del concepto de *cosa;* encontramos a lo largo de esa misma historia, otro hecho no menos capital que puede formularse así: la ciencia no puede deshacerse del concepto de *necesidad.*

He aquí algunos datos:

«Cómo llegamos a formular las leyes? — Mediante la observación y la generalización de los fenómenos. La facultad generalizadora del espíritu humano ha ocupado, en todo tiempo la atención de los filósofos... Por nuestra parte consideraremos

(47) I. R. pgs. 1 y 2.
(48) I. R. pg. 3.

como «dado» que el espíritu humano posee la facultad de formar el concepto *hombre* con el auxilio de la percepción de diversos individuos, del mismo modo que gracias a la ayuda de la percepción de diferentes pedazos de determinada materia amarilla, inflamable, etc., formará el concepto *azufre*. El principio de la legalidad de la naturaleza postula evidentemente la formación de estos conceptos, porque siendo, como son, los fenómenos de una diversidad infinita, no podríamos, sin la facultad de generalización, formar regla alguna, y por otra parte, una vez formulada, no nos habría de servir para nada».

«Helmholtz, como lo acabamos de ver, califica la legalidad como una «suposición»; empero, por algunos aspectos, la legalidad es mucho más que esto: es una verdadera convicción; quizás la más fuerte de todas las que nosotros somos capaces de alimentar...» (49).

«El sabio que se encuentra delante de un conjunto de fenómenos, sin duda se podrá preguntar si los datos que posee y los que sus instrumentos de investigación le permitirán encontrar, serán suficientes para despejar las leyes que rigen esos fenómenos; pero nunca ningún físico, ningún químico ni ningún astrónomo, se ha preguntado si los fenómenos que se propone estudiar, cualquiera que fuese su naturaleza, estarán ordenados; jamás ningún sabio digno de este nombre ha llegado a dudar de que la naturaleza, hasta en sus más íntimos repliegues, esté sometida a la legalidad. Una duda sobre este particular hubiera bastado, como lo ha dicho con exactitud G. Lechalas, para paralizar cualquier investigación» (50). ¿«Cuál es la fuente de esta convicción, cómo puede suceder que tengamos una fe absoluta en el valor de las leyes, que presupongamos su existencia aun allí donde todavía no hemos podido formularlas?» (Op. cit. pg. 9).

Tenemos, pues, que «más allá de la experiencia» o mejor quizá, antes de la experiencia, está latente una suposición, una convicción, o si queremos, un postulado, que no es, propiamente hablando, empírico. Un principio que, para usar la terminología de Berkeley, no es «experimentis comprobatum», antes bien es *anterior* a todo experimento. Meyerson lo llama el «principio de la legalidad». La Escolástica lo formula, la inteligibilidad fundamental del universo.

* * *

(49) I. R. pg. 4.
(50) I. R. pg. 8.

Ahora bien, de ser cierto el apotegma positivista («science d'où prévoyance, prévoyance d'où action»), el conocimiento de determinada ley, y la suposición de una ordenación universal de la naturaleza, debieran bastar para aquietar las ansias «intelectuales» del hombre. Con eso tendría de sobra para vivir «biológicamente» (51).

«Y sin embargo esta solución radical —replica Meyerson— tiene el inconveniente de estar en contradicción con los hechos. Basta echar una mirada sobre la evolución de la ciencia para convencerse de que la práctica de los sabios ha sido muy distinta. Newton, en los *Principia,* se expresa en estos términos: «Todavía no he llegado a poder deducir de los fenómenos la razón de las propiedades de la gravitación y yo no imagino hipótesis («hypotheses non fingo»), (52). Y se ha querido ver en este «hipotheses non fingo» una especie de profesión de fe, como si Newton hubiera declarado ilegítima la búsqueda de la hipótesis explicativa... Ahora bien, el mismo texto del pasaje que acabamos de citar prueba claramente que Newton había andado en busca de una hipótesis, sin encontrarla... Sobre este punto, todos los contemporáneos de Newton estaban, en el fondo, perfectamente acordes con él. Los unos suponían la existencia de fuerzas que obraban a distancia, mientras que los otros construían teorías en extremo complicadas, que reducían esa aparente acción a distancia a una acción por contacto. Pero ya fuesen partidarios, ya enemigos de lo que se llamaba entonces las concepciones «newtonianas», todos estaban de acuerdo en opinar que el fenómeno de la gravitación exigía una explicación. Ahora bien, no es fácil imaginar qué era lo que todos ellos buscaban, si nos hubiéramos de mantener en el terreno de la pura legalidad. La ley de Newton es de una simplicidad maravillosa; es, otrosí, absolutamente general, pues que abarca la totalidad

---

(51) Este es, en fin de cuentas, el significado de los preceptos formudos por el pontífice del positivismo: «Toda hipótesis física, si es que se ha de tener cuenta de ella, debe recaer exclusivamente sobre las leyes de los fenómenos y jamás sobre su modo de producción». «Nosotros no podemos evidentemente saber lo que son, en el fondo, la acción mutua de los astros ni la gravedad de los cuerpos terrestres. Cualquier tentativa a este respecto sería con toda seguridad no sólo profundamente ilusoria, sino, además, perfectamente estéril. Solamente los espíritus del todo ajenos a los estudios científicos, pueden ocuparse hoy día de esas cosas.
A. Comte, Cours de Phil. positiviste, II, pgs. 312 y 169. Apud. I. R. pg. 45.

(52) *Newton,* Principia, trad. Du Chastelet, París, 1759, II, pg. 179.

de la materia. Sin duda, se pueden concebir leyes aún más generales, y los contemporáneos de Newton pudieron prever que los fenómenos de la gravitación podrían ser algún día relacionados, mediante una regla común, a tal o cual serie de fenómenos. Lo que parece desconcertante es el que, unánime e imperiosamente, todos hayan requerido *hic et nunc* una «explicación», es decir, algo que fuese más allá de la ley, y es casi superfluo destacar el hecho de que todo mundo, comenzando por el mismo Newton, se valía de los términos *causa* o *razón* para indicar el objeto de sus pesquisas... ¿El ejemplo que hemos citado es acaso excepcional? Todo lo contrario, es un caso típico...» (53).

El mejor comentario de este caso nos lo hace el mismo Meyerson en *De l'Explication*:

«No es verdad que nuestra inteligencia se declara satisfecha con la simple descripción de un fenómeno, por minuciosa que ésta sea. Por más que la ciencia esté en capacidad de someter un fenómeno, en todos sus detalles, a leyes empíricas, sin embargo busca más allá del fenómeno. Así lo ha hecho siempre y continúa haciéndolo en la hora presente. Si se afirma lo contrario, la trayectoria toda de la ciencia, en el pasado y en el presente, se convierte en un enigma, o más bien en una especie de gigantesco y monstruoso contrasentido...» (54).

Todas las obras de Meyerson son la prueba, esa sí empírica e inductiva, de esta última afirmación. En particular el cap. I de *Identité et Réalité* y el II de *De l'Explication* nos ofrecen de ello maravillosos ejemplos, de primera mano, que no copiamos aquí por fata de espacio. Este mismo es el enfoque de *La Déduction Rélativiste,* en donde Meyerson estudia las concepciones einstenianas de la relatividad.

En esta última obra, dechado de claridad, Meyerson prueba cómo la solución que Einstein aportó al problema de la gravitación, es también un esfuerzo dirigido hacia la búsqueda de la causa, hacia la explicación. A este respecto, en lugar de seguir el prolijo análisis que Meyerson hace de la teoría einsteniana, vale más transcribir la confesión arrancada al mismo Einstein por el libro de Meyerson. He aquí las palabras del matemático:

«Cómo!, ¿Ese demonio de la explicación que yo había encontrado en Descartes y en tantos otros, y que me había pare-

(53) I. R. pgs. 46-8.
(54) E. S. I, pg. 36.

cido tan ajeno a mí, ese demonio digo, se habrá apoderado también de mí? He aquí una cosa que yo estaba a mil leguas de barruntar. Pues bien, he leído su libro, y lo confieso, me ha convencido» (55).

Por no alargarnos, no expondremos aquí otro de los profundos estudios de Meyerson, que abarca una de las fases más recientes de la evolución de la física. Nos referimos a la última de sus obras, *Réel et Déterminisme dans la Physique Quantique.* Allí, en el prólogo, escrito por Luis de Broglie, se lee: «Para empezar una serie de exposiciones sobre filosofía de las ciencias, hemos pensado que no podíamos encontrar una personalidad más calificada que M. Emile Meyerson».

Pues bien, he aquí la conclusión a que Meyerson llega, después de sus exhaustivos estudios sobre la historia de la ciencia, tanto la del pasado como la del presente:

«Parécenos que toda la serie de observaciones que acabamos de hacer, conduce a esta conclusión inevitable: Ni en el sabio, ni en el hombre del sentido común, la ley basta para explicar el fenómeno. Ciertamente la ley juega un papel importantísimo en la ciencia, ya que permite la previsión y, por lo tanto, la acción. Pero jamás satisface al espíritu que busca, detrás de ella, una *explicación* del fenómeno».

«Y si ahora volvemos a lo que habíamos comprobado, en nuestro primer capítulo, a propósito de la creación de nuevas *cosas* por parte de la ciencia, resulta claro que lo que empuja a la ciencia a proceder de esa manera, es precisamente esa necesidad de explicación de que nos estamos ocupando en este momento. ¿Por qué el físico, al hablar de la dilatación, etc., de un lingote de acero, no puede considerarlo sencillamente bajo las especies que le proporciona el sentido común? Evidentemente porque el fenómeno de la dilatación sería entonces inexplicable, mientras que parece poderse explicar si suponemos que el lingote esté compuesto de partículas separadas por intersticios, de los que se piensa que se ensanchan cuando la barra de acero se dilata».

«Así que esas dos poderosas tendencias, a saber, la que pone como sustrato de los fenómenos un mundo de realidades ontológicas, y la que persigue la explicación de dichos fenómenos, se combinan y entrelazan en la ciencia. Y hasta tal punto se en-

(55) Citado por M. Gillet, Archives de Phil. v. VIII, c. III, 1931, pg. 48.

reda una con otra, que es, por decirlo así, imposible hablar con propiedad de una, sin invadir por el mismo hecho el terreno de la otra. Nos parece hasta cierto punto obvio («Il nous semble aller en quelque sorte de soi») el que la verdadera explicación tenga que ser una explicación real, basada en lo que está por debajo del fenómeno, en lo que *es*. Solamente a los habitantes de un asilo de locos, dice con razón Hartmann, se les podrían ocurrir explicaciones físicas a base de conceptos a sabiendas irreales» (56).

Resumiendo lo que llevamos dicho:

Si quisiéramos encerrar en una fórmula concentrada la quintaesencia del positivismo ametafísico, ésta podría ser: «*Les choses sont telles: elles n'ont besoin de pourquoi*» (57). Las leyes bastan. Más allá de la ley no busquemos nada.

«Las leyes (en sentido estrecho epistemológico) determinan las relaciones entre los elementos de hechos que pueden ser directamente observados y controlados» (58). Para qué más?, dice el positivismo.

Y sin embargo la ciencia real, la que se desenvuelve en la historia del pensamiento humano y no en los tratados de epistemología «positiva», no se reduce solamente a un conjunto armónico de leyes. «En realidad la ciencia, aun en su parte en apariencia puramente legal, está profundamente impregnada de la búsqueda de la causalidad» (59). «Nuestro intelecto va siempre más allá... y el conocimiento que busca no es meramente exterior y destinado exclusivamente a facilitar la acción, sino un conocimiento interior que le permita penetrar el verdadero ser de las cosas» (60).

Las dos fórmulas anteriores —búsqueda de la causalidad, penetrar el verdadero ser de las cosas— son complementarias en la mente de Meyerson: más allá de la ley empírica, fenoménica, el entendimiento busca la causa o la razón de ella, y esa causa no puede ser sino «el verdadero ser de las cosas», «lo que *es*». La «tendencia causal» es una verdadera tendencia «ontológica».

Pero decir «lo que es», con toda la solemnidad metafísica

(56) E. S. I, pgs. 48 ss.
(57) *Rougier*, Les paralogismes du rationalisme, pg. 514.
(58) I. R. pg. 48.
(59) I. R. pg. 112.
(60) D. R. pg. 13.

que envuelve, es pronunciar una fórmula huera si no se determina su contenido.

Art. 6o — La ley y la causa

La formulación de la ley aparece, según Meyerson, como un estadio preliminar, preparatorio, de la «explicación» propiamente tal. Como un andamiaje provisional que desaparecerá cuando se hayan *encontrado* las «razones», las causas o los porqués de las cosas. Encontrar la «razón» de algo, he ahí en lo que consiste el fenómeno cognoscitivo que llamamos explicación. Y viceversa, la «razón» de una cosa o de un hecho es aquello en virtud de lo cual esa cosa o ese hecho es «inteligible»: *ratio est id unde res intelligitur.* En el lenguaje de Heidegger se dice que intelección es la reducción de lo «óntico» o lo onto-«lógico», o sea, la revelación del «logos tou ontos». «Logos» o «ratio» conscientemente aprehendidos, eso es la intelección.

Siguiendo su método descriptivo, Meyerson nos va a decir en qué consiste ese «logos» de las cosas. Pero ajeno a todo credo metafísico, se contentará con describir el camino por donde se acerca la razón humana al «verdadero ser de las cosas», a esa «causa» interior de las leyes. En ese itinerario se pueden distinguir tres etapas.

A) *Primera etapa: Cómo llega la razón al descubrimiento de las leyes científicas:*

«Hemos observado fenómenos particulares y propiamente únicos; hemos formado de esos fenómenos conceptos generales y abstractos, y nuestras leyes, en realidad, sólo se aplican a estos últimos. La ley que rige la acción de la palanca sólo atañe a la «palanca matemática»; ahora bien, sabemos de sobra que nunca hemos de encontrar nada semejante en la naturaleza. Tampoco encontraremos los «gases ideales» de la física, ni los cristales tal como nos los muestran los modelos cristalográficos. Más aún, cuando afirmamos que «el azufre» tiene tal o cual propiedad, no pensamos en un trozo determinado de esa materia amarilla tan conocida. Las afirmaciones que hacemos se aplican o bien a una especie de término medio entre todos los trozos que es posible encontrar en el comercio, o bien a una materia cuasi-ideal (cuando hablamos del «azufre puro»), a la que no podremos aproximarnos sino mediante múltiples operacio-

nes... Conocido es el acervo formidable de trabajos en que tuvo que embarcarse Stas para obtener plata más o menos químicamente pura; y se sabe por otra parte que este químico había escogido este cuerpo como punto de partida de sus determinaciones, por ser el que le parecía presentar mayores facilidades; sabemos además que la plata que obtuvo no fue realmente pura, de tal manera que ha sido menester después rectificar los resultados a los que llegó. Por este ejemplo típico podemos ver hasta qué punto el sustrato mismo de la ley, o sea el concepto universal, es cosa de nuestro pensamiento. Porque de nada serviría afirmar que, siendo la plata un elemento definido, debe existir necesariamente esa materia pura en el trozo de metal que tengo en al mano, trozo que yo designo con el mismo nombre, aunque sé que es impuro. La existencia del elemento plata no es sino una hipótesis a la que se llega mediante múltiples deducciones; y la plata pura es, al igual que la palanca matemática, que el gas ideal o el cristal perfecto de que acabamos de hablar, una abstracción creada por una teoría... La ley no puede expresar directamente la realidad... La ley es una construcción ideal que expresa, no lo que sucede, sino lo que sucedería si llegaran a realizarse ciertas condiciones....» (61).

Destaquemos las últimas expresiones de Meyerson: «El sustrato mismo de la ley, el concepto universal, es cosa de nuestro pensamiento («chose de notre pensée»)...»; «... es una hipótesis a la que se llega a través de múltiples deducciones»; «... la ley es una construcción ideal...».

* * *

B) *Segunda etapa: Origen de los conceptos de tiempo y espacio*:

La ciencia legal, además de ser en sí misma una inmensa «construcción» del pensamiento, se basa en otros dos presupuestos o postulados, a saber, el de la homogeneidad del tiempo y el de la uniformidad del espacio.

Respecto a lo primero, y después de un sutil análisis sobre las diferentes opiniones acerca de la medida del tiempo, análisis que no es necesario reproducir aquí, concluye Meyerson: «... el concepto de la absoluta uniformidad del trascurso, del fluír, del tiempo, no puede ser enteramente debido a la observa-

(61) I. R. pgs. 20, 21, 22.

ción de los fenómenos, sino que debe haber puesto en juego un principio superior. Ahora bien, ese principio no puede ser otro que el que denominamos nosotros principio de legalidad... A la verdad es nuestra convicción de la regularidad de la naturaleza la que interviene... pero esta convicción traspasa, como lo vimos, los límites de la observación directa...» (62).

El tiempo (esa *única variable independiente* de Newton), nos aparece homogéneo, uniforme, respecto de las leyes. O lo que es lo mismo, las leyes, o sea las relaciones de las cosas entre sí, nos aparecen invariables, inmutables, constantes, a lo largo del tiempo. «Por el contrario, el postulado de la legalidad no implica en manera alguna que los objetos en sí deban permanecer inmutables en el tiempo» (I. R. ibid.).

«Un análisis parecido, dice Meyerson, se podría aplicar al espacio: «... las leyes permanecen inmutables a través del espacio». Y no es inútil hacer hincapié en que «esta homogeneidad del espacio con relación a las leyes, es independiente de lo que se llama la relatividad del espacio». (Op. cit., pg. 28). Ora seamos conscientes de un continuo cambio de lugar con la rotación y traslación de la tierra, ora pensemos, como los antiguos, en la posibilidad de determinar puntos «fijos» en un espacio absoluto, el hecho es que tanto nosotros, los que admitimos la relatividad del espacio, como los griegos, que estaban convencidos de que la tierra estaba «abajo» y el cielo «arriba», todos estamos convencidos de la homogeneidad del espacio. «Basta, para probarlo, recordar que esta idea constituye el fundamento de la geometría. Si hubiéramos preguntado a un griego a qué profundidad bajo el suelo tal proposición de Euclides dejaría de ser verdadera, seguramente la pregunta le habría parecido tan paradójica como a nosotros» (I. R. pg. 28).

«Pero —continúa Meyerson— la geometría nos prueba asímismo que nuestra creencia en la homogeneidad del espacio implica algo más que la persistencia de las leyes. Estamos, en efecto, convencidos de que no ya sólo las leyes, o sea las relaciones entre las cosas, sino aun las mismas cosas no se modifican a causa de su desplazamiento en el espacio» ...«Sucede que ha entrado en acción un principio, un postulado particular. El de la «libre movilidad». M. B. Russell opina que «su negación implicaría absurdos lógicos y filosóficos, de tal manera que debe ser considerado como enteramente *a priori* (63). Lo que sí es

(62) I. R. pg. 26.

cierto es que forma parte integrante de nuestro concepto de espacio. Y es cierto, de otro lado, que el tiempo no admite ningún enunciado de este jaez. Se nos presenta fluyendo uniformemente en la misma dirección: La suposición de que podríamos movernos en él libremente, viajar hacia el pasado y hacia el porvenir, implica por lo menos tantos absurdos, cuantos implicaría la suposición contraria respecto del espacio» (I. R. pg. 30).

Tenemos, pues, que «los objetos no se modifican bajo la acción del espacio como se modifican bajo la acción del tiempo...» (Ibid. pg. 31).

* * *

C) *Tercera etapa: El origen «racional» del concepto de «causa»:*

Hasta aquí Meyerson está hablando de leyes, de «relaciones entre cosas» y de principios «a priori». De repente nos introduce en «su» concepto de causa:

«Todos los postulados que hemos enumerado y que nos son indispensables para poder formular leyes —a saber: ordenación fundamental de la naturaleza, preexistente a la experiencia concreta; existencia ideal de los conceptos universales; homogeneidad del tiempo respecto de las leyes; uniformidad del espacio respecto de los cuerpos— todos estos postulados nos son necesarios cuando hablamos de causas. Sólo que en este caso se añade algo nuevo. En efecto, si hay siempre igualdad completa entre las causas y los efectos, si nada nace ni nada se destruye, lo que sucede es que no solamente las leyes, sino también las cosas persisten a través del tiempo... *Eadem sunt omnia semper* (como dijo Lucrecio) ...» (64).

> «Nous avons commencé para considérer le temps et l'espace comme homogènes tous par rapport aux lois: Nous avons posé en même temps l'identité des corps dans leur mouvement à travers l'espace. Ces trois conditions caractérisent la partie empirique de la science, la science des lois. Postulant ensuite l'identité des corps dans leur mouvement à travers le temps, nous sommes parvenus à la notion de cause et avons vu naître la partie rationelle de la science, la science des hypothèses) (65).

---

(63) *B. Russell,* Essai sur les fondaments de la géométrie. trad. Cadenat, París, 1901, pg. 191. Apud. I. R. pg. 30.
(64) I. R. pg. 31.
(65) I. R. pg. 283.

Estas últimas afirmaciones de Meyerson nos acercan a su concepción de «causa» o de «razón». Casi en un abrir y cerrar de ojos nos ha transportado del mundo de las leyes, o lo que es lo mismo del mundo fenomenal de los *cambios,* a la esfera de las causas y razones de las cosas: del «cosmos» material al «logon» de ese cosmos. Y para sorpresa nuestra, deja caer Meyerson la afirmación de que ese logos o esa razón o esa *causa,* no es sino la identidad, la inmutabilidad de las cosas a través del tiempo.

¿Cómo ha sido posible tan desconcertante conclusión? ¿Cómo puede ser que la inteligencia humana buscando, en su afán de *saber* —es decir, filosofando— una explicación de las leyes, ahondando en lo que está por debajo del fenómeno, buceando en el verdadero sér de las cosas, se encuentre de manos a boca con la prosaica realidad de infinitos cuerpos, o corpúsculos, en sí inmutables que se mueven sin modificarse en un espacio uniforme? En otras palabras, ¿cómo es posible que para explicar, para hacer inteligible la mutación, se tenga que recurrir a los átomos inmutables y en perpetuo movimiento?

¿Acaso Meyerson, por un «parti-pris» metafísico, ha presupuesto, como Parménides, la absoluta necesidad e inmutabilidad del sér, para concluir de ahí al puro mecanicismo cosmológico? No. Todo lo contrario, Meyerson llega a la concepción eleática del sér, recorriendo, sí, el mismo camino del filósofo griego, pero en dirección contraria. Para Parménides la identidad absoluta del ser consigo mismo es el punto de partida hacia el mecanicismo; en cambio para Meyerson es el punto de llegada, la conclusión.

La razón eleática —así la llama con feliz expresión el P. Hoenen— no ha podido conciliar la mutación de los fenómenos, implicada en toda ley física, con la unidad e inmutabilidad del sér. Y entonces, tratando de resolver la antinomia, afirma lo uno y niega lo otro, o lo declara simple «apariencia». Corrigiendo hasta cierto punto la expresión del P. Hoenen, afirmamos nosotros que decir «razón eleática» en cierto sentido, es un pleonasmo. La razón, la facultad conceptual y discursiva, es necesariamente eleática. Y por eso Meyerson, para quien el espíritu humano se reduce a pura razón, no pudo tampoco resolver la antinomia de lo mudable e inmutable del ente físico.

Pero el eleatismo de Meyerson —ya lo dijimos— no es el fruto de una «especulación» metafísica. Ya sabemos que su método no es deductivo, antes bien empírico-descriptivo. Si él nos dice que el verdadero sér de las cosas es siempre idéntico a sí

mismo, y que la causa y la razón de las cosas es la identidad absoluta, la «preexistencia», según sus mismas palabras, no es porque él, Meyerson, se haya planteado «dilema» alguno, al estilo del filósofo de Elea, sino porque en la evolución histórica del pensamiento científico, su razón no ha *visto*, ni ha podido ver, otra cosa sino identidad e identificación por todas partes. Ha visto cómo la ciencia queriendo siempre una realidad más y más racional (pues que este es el blanco de todos los esfuerzos del pensamiento) se *ha forjado* una realidad más y más una e inmutable. Y de esta experiencia histórico-epistemológica ha concluído: luego «razón» o «logos» es igual a «identidad», y entender o encontrar la razón de una ley, de una mutación, equivale a identificar consecuentes y antecedentes (66).

Bástenos por ahora, para no alargar demasiado este capítulo, precisar las nociones meyersonianas de causa y de causalidad «científicas». He aquí las palabras del autor:

«Fácil es por lo demás establecer cómo se enlazan entre sí la noción de racional y la de persistencia a través del tiempo. El principio de identidad es la verdadera esencia de la lógica, el verdadero molde en que el hombre vacia su pensamiento. Convengo, dice Candillac en la *Langue des calculs* (67), que en este lenguaje como en todos los demás, sólo se hacen proposiciones idénticas, cuantas veces las proposiciones son verdaderas, y en su *Lógica* afirma que la evidencia de la razón consiste únicamente en la identidad» (68).

«Con todo, afirmar que un objeto es idéntico a sí mismo, parece ser una proposición de pura lógica y, además, una simple tautología, o si se prefiere, un enunciado analítico, según la nomenclatura de Kant. Ello no obstante, desde el momento en que se añade la consideración del tiempo, el concepto se desdobla por decirlo así, porque fuera del sentido analítico, adquiere un sentido sintético, como lo dice admirablemente Spir. Es analítico «cuando expresa sencillamente el resultado de un análisis del concepto; sintético, en cambio, cuando se le entiende como una afirmación relativa a objetos reales» (69).

«Así que el principio de causalidad no es sino el principio

(66) *Véase*, por ejemplo, todo el parág. 28 en el Cap. II de *Du Cheminement* (t.I pg.49). Allí resume Meyerson las conclusiones epistemológicas de todas sus obras.
(67) París, an. VI, pg. 60.
(68) París, an. VI, pg. 177.
(69) *Spir*, Pensée et Réalité, pg. 192. Apud. I. R. pg. 38.

de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo. Hemos estado buscando, según las palabras de Leibniz, «algo que pueda servir para dar razón de por qué una cosa existe así y no de cualquier otra manera». ¿Cuál puede ser la razón determinante (o suficiente) del sér condicionado por el tiempo? Sólo hay una posible, y ésta es la preexistencia. Las cosas son así porque así lo eran anteriormente».

«Resalta con nitidez después de lo dicho, que el principio de causalidad se distingue profundamente del de legalidad...» (70).

«En efecto, todas las condiciones que nos impone la legalidad en lo que toca al espacio y al tiempo, la causalidad las exige también. Añade sí una exigencia, la de la identidad de los objetos en el tiempo». (Ibid. pg. 41). (71).

No dejan de ser desconcertantes los resultados alcanzados por Meyerson, a saber: que para la razón únicamente es evidente lo idéntico; que sólo es racional lo que persiste inmutable a través del tiempo; que «solamente lo que es idéntico a sí mismo en el tiempo y en el espacio, es conforme con las exigencias de la razón, vale decir, verdaderamente inteligible; y esto es la esfera de Parménides...» (D. R. pg. 7); que *«raisonner selon la cause, cela revient à raisonner selon l'identité»*, etc. etc. (72).

De estas conclusiones epistemológicas pasa sin sobresalto a la conclusión metafísica: «Hemos buscado las causas de los fenómenos; las hemos buscado con el auxilio de un principio que no es otro, ya lo sabemos, que el principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo. La fuente última de todas las causas tiene por consiguiente que ser idéntica a sí misma. Este es el universo inmutable en el espacio y en el

---

(70) I. R. pgs. 37-8-9.
(71) Meyerson hizo alusión, en uno de los párrafos anteriores, al principio de «razón suficiente» de Leibniz. Y expresamente dice que el principio por él llamado de causalidad, no es sino la aplicación exacta del principio de Leibniz. «Para descubrir la verdadera fuente del principio (de causalidad), basta recordar el nombre con que Leibniz, y muchos otros después de él, lo han designado. Es el principio de razón determinante o suficiente. Allí donde logramos hacer que prevalezca, el fenómeno se hace *racional*, adecuado a nuestra razón: lo comprendemos y podemos explicarlo. Esta sed de conocer, de comprender, cada uno de nosotros la experimenta en sí...» (I.R. pg. 36).
(72) C. P. II, pg. 634.

tiempo, la esfera de Parménides, perenne y sin cambios» (73).

Ahora bien, ¿cuál habrá sido la causa de esta extraña interpretación? ¿Cómo Meyerson no pudo ver otra cosa en la inmensa pantalla de la historia de la ciencia? ¿Por qué la ciencia explicativa debe llegar, con férrea lógica, a la «esfera de Parménides», a «esta sublime imagen del gran Eleata»?

Porque en este itinerario del pensamiento, Meyerson ha sido constantemente fiel a sus principios o a sus prejuicios «racionalistas». El racionalismo, confundiendo sin más ni más entendimiento y razón, ha transformado la fórmula clásica y exacta del realismo «*intellectus est facultas entis*», en esta otra «*intellectus, id est ratio, est facultas unius*». El error no está en afirmar que «la evidencia de la razón consiste únicamente en la identidad», ni en que la razón sea la facultad cognoscitiva de «lo Uno». Esto es cierto. El error está en el «*id est*»: en creer que «entendimiento es igual a razón».

Si es cierto que «el procedimiento de identificación constituye la esencia verdadera de nuestra razón» (74), no se sigue de ahí que este mismo sea el procedimiento del entendimiento para aprehender el sér. Al menos habrá que precisar hasta qué punto el sér se presta a la identificación total, unívoca. La sola razón no puede, por eso, resolver la antinomia de lo Uno y lo Múltiple. De abstracción en abstracción, de deducción en deducción, o sea de unificación en unificación, la razón, siempre llegará al ser uno, perenne, inmutable de Parménides.

Art. 7o — La obra de la razón

La razón es la facultad unificadora por excelencia. Nada hay que pueda arrojar más clara luz sobre la mentalidad eleática de Meyerson y poner más de relieve su concepto de «explicación», que reconstruír el raciocinio en que, según él, se apoya la teoría mecanicista del cosmos (75).

«Si es exacto el análisis que antes hicimos tocante al principio de causalidad, si este principio consiste esencialmente en la aplicación al objeto en el tiempo de un postulado que, dentro de la ciencia legal, sólo se aplica al objeto considerado en el espacio, he aquí la prueba. Las teorías atómicas o mecanicistas,

(73) I. R. pg. 257.
(74) C. P. II, pg. 400. Cfr. también pg. 414.
(75) Véase en *Identité et Réalité* todo el capítulo II, *Le Mécanisme*, pgs. 62 ss. Aquí presentamos un resumen de dicho capítulo.

al menos por lo que se refiere a sus rasgos esenciales y duraderos, se tienen que poder deducir de este principio. En efecto, es esta una afirmación de cuya verdad podemos cercionarnos fácilmente».

«El mundo exterior, la naturaleza, se nos presentan como infinitamente cambiantes, modificándose sin cesar en el tiempo. Ello no obstante, el principio de causalidad postula lo contrario: tenemos necesidad de comprender, y sólo podemos hacerlo presuponiendo la identidad en el tiempo:

> «nous avons besoin de comprendre, et nous ne le pouvons qu'en supposant l'identité dans le temps».

«Lo que sucede es, por consiguiente, que el cambio es tan sólo aparente, que está recubriendo una identidad que es la única verdadera realidad. Mas aquí surge, a lo que parece, una contradición. ¿Cómo podré yo *concebir* como idéntico lo que estoy *percibiendo* como diverso? («Comment pourrai-je *concevoir* comme identique ce que je *perçois* comme divers?»). Así y todo, existe un subterfugio, un único medio de conciliar hasta cierto grado lo que a primera vista parece inconciliable. Puedo suponer que los elementos de las cosas siguen siendo los mismos, aunque su colocación se haya modificado; y así, con unos mismos elementos podré hacer aparecer conjuntos muy diferenciados a la manera como con unas mismas letras, se puede componer una tragedia o una comedia (la imagen es de Aristóteles). De este modo puedo llegar a concebir que la «producción y la destrucción de las cosas se reducen a la reunión o a la separación de sus elementos...»

«La posibilidad de esta conciliación tiene como fundamento evidentemente la naturaleza peculiar del concepto nuestro de desplazamiento. El desplazamiento (movimiento local) es y no es una mutación. Cuando un cuerpo se mueve de un lugar a otro, sufre sin duda una modificación; y sin embargo sigue presentándoseme idéntico a sí mismo. Esto, ya lo sabemos, se debe a la naturaleza misma de nuestro concepto del espacio, tal como lo encontramos indefectiblemente en el fondo no sólo de las ciencias físicas, aun reducidas a su parte meramente legal, sino también de la geometría».

«El movimiento local se me presenta, pues, como la única mudanza inteligible; si quiero explicar las modificaciones, es decir reducirlas a la identidad, tendré por fuerza que recurrir a él. He aquí un cuerpo que me produjo hace un momento la sensación de frío y que, al acercarlo a otro, redujo el volumen

de éste; ahora, empero, me quema cuando lo toco y produce, por el contrario, un aumento de volumen en los cuerpos vecinos. Aconteció que a la sustancia de este cuerpo vino a juntársele otra sustancia invisible pero que existía en otra parte (el fluído calórico), o bien que la ordenación o el movimiento de las partes del cuerpo se han modificado. Sabemos que una y otra «explicación» han predominado alternativamente en la ciencia. La primera ha dado origen a la hipótesis de los flúidos, mientras que la segunda es la base de las teorías mecanicistas; pero tanto la una como la otra se desprenden del mismo principio».

«Dejemos por el momento a un lado la primera alternativa; ya volveremos sobre ella. Puesto que nuestra deducción es completamente general, podemos aplicar a todo fenómeno, de cualquier clase que sea, lo que hasta ahora dejamos asentado respecto al fenómeno del calor. Por consiguiente se llegarán a reducir, querámoslo o no, todos los cambios obrados en los cuerpos, a agrupaciones, a modificaciones en el espacio, a desplazamientos de las partes».

«A la existencia de estas partes (o partículas), cuyo moverse en el espacio constituirá el fenómeno esencial de la realidad, el único fenómeno real y verdadero, he llegado a concluir valiéndome de un razonamiento; pero por sabido se calla que yo no puedo tocarlas, palparlas, directamente; pues son pequeñísimas. Estas partes o partículas son, por lo demás, siempre idénticas a sí mismas, eternas, inmutables: esto es también una consecuencia directa del postulado fundamental. Y puesto que deben desplazarse sin sufrir modificación alguna y esa clase de desplazamiento es, en el mundo material, privilegio de los cuerpos sólidos, las partículas habrán de ser forzosamente ultrasólidos inmodificables, que será imposible romper, dividir mecánicamente, es decir, serán *átomos*. Hénos ya al final de nuestra deducción...» (76).

Y páginas adelante continúa Meyerson: «Hemos escogido el corpúsculo como puntuo de partida (del proceso explicativo) no propiamente porque hayamos entendido qué es. Lo que postulamos, es la persistencia de algo. Y entre las cosas cuya persistencia está en nuestra mano postular, la menos incomprensible, la más cercana a nuestra sensación inmediata o más bien al sentido común que crea el mundo externo, es el corpúsculo

(76) I. R. pgs. 98-100.

material; y por eso lo tomamos como punto de partida...» (77).

Ahora bien, «no por ello (i.e. no porque tengan una sólida base lógica o psicológica) las teorías mecanicistas tienen fuerza explicativa; ésta se debe casi exclusivamente a consideraciones de tiempo y espacio, y en primer término a que se mantiene la identidad en el tiempo. Es menester, como lo hemos dicho, que algo dure (*«Il faut... quo quelque chose persiste...»*) y la cuestión de saber qué es lo que persiste, es relativamente de poca importancia. Nuestro espíritu, consciente —inconscientemente consciente, si se nos permite esta aparente paradoja— de la dificultad de la explicación causal, se encuentra, por decirlo así, resignado de antemano por cuanto a esto se refiere, y consiente en aceptar cualquier cosa que se le presente aunque se trate de algo inexplicado y radicalmente inexplicable, con tal que la tendencia a la persistencia en el tiempo se encuentre satisfecha» (78).

«Nos preguntábamos hace un momento —escribe en otro lugar Meyerson—: Por qué cambian las cosas? —Y la causalidad nos respondió: No, las cosas no cambiaron, siguieron siendo lo mismo que eran («elles sont restées les mêmes»). Ahora volvemos a preguntar: ¿Por qué, si suponemos que las cosas son así desde toda la eternidad, por qué son así y no de otra manera? Evidentemente los dos interrogantes responden a un mismo e idéntico modo de pensar. El mundo externo es para nosotros una verdad de hecho, una verdad fortuita; nosotros quisiéramos explicárnosla, concebirla como verdad de razón, como verdad necesaria. ¿Cómo nos las vamos a arreglar?» (79).

En otras palabras: ¿Cómo se «explica», según Meyerson, cómo se «entiende» el cambio, el movimiento, la mutación de las cosas? — La respuesta es: Por y mediante la inmutabilidad. *«El devenir es apariencia y bajo esta apariencia se oculta una identidad real»* (80)· *«Il est rationnel que les choses demeurent et non pas qu'elles changent* (81).

Y continúa: «Quisiéramos saber ahora el por qué del ser, es decir, la razón de la diversidad en el espacio. Así como nos preguntamos hace un momento: ¿Por qué lo que me aparece en este momento es diferente de lo que me aparecía en el momen-

(77) I. R. pg. 105.
(78) I. R. pgs. 111-2.
(79) I. R. pg. 276.
(80) I. R. pg. 282.
(81) I. R. pg. 357.

to anterior?, de igual manera preguntamos ahora: ¿Por qué lo que se me presenta en tal lugar difiere de lo que se me presenta en aquel otro? Desde luego, la única respuesta «racional» es: Esa diferencia no existe, es sólo aparente, superpuesta a una identidad real» (I. R. ibid.). De ahí que:

> «La matière véritablement rationnelle ne peut être au fond que de l'espace» (82).

Tenemos, entonces, que el devenir y la pluralidad de los seres *tiene que* ser, en el fondo, identidad absoluta. Pero surge de nuevo la pregunta: ¿Por qué las cosas son *así?* ¿Cómo se explica, cómo se entiende la facticidad, la contingencia del mundo material? La respuesta de Meyerson es: «Sólo se la puede explicar si se la concibe como verdad de razón, o sea, como verdad *necesaria,* eterna e inmutable, siempre idéntica a sí misma.

Estas últimas palabras nos colocan frente a otro aspecto de la intelección humana. Según Meyerson, entender no es sólo identificar. Entender es, además, transformar lo contingente en necesario. Si la primera comprobación fundamental en la historia de la ciencia se enunciaba: la ciencia necesita del concepto de *cosa;* se da en el recorrido de esa misma historia (que es la historia del pensamiento humano) otro hecho no menos capital que puede formularse así: ni la ciencia, ni el pensamiento humanos pueden desprenderse del concepto de *necesidad,* o simplemente, de lo *necesario.* Meyerson, como lo veremos en los capítulos siguientes, encuentra, a pesar de sus prejuicios racionalistas y de su método empirista, esta roca firme en el subsuelo de toda intelección. Su fórmula «sólo es racional —inteligible— lo que persiste inmutable a través del tiempo», no es sino el eco, la «segunda voz», de la límpida frase del de Aquino:

> «Intelligibile in quantum intelligibile est necessarium et incorruptibile...» (82).

* * *

(82) E. S. I, pg. 177.
(82) C. G. II, 55.

CONCLUSION

Para terminar resumamos las tesis de Meyerson diseminadas a lo largo de las páginas precedentes:

1a— La ciencia *real* tiene necesidad de explicar, de entender los fenómenos.

2a— El entendimiento, o mejor, la razón científica presupone o postula la identidad en el tiempo porque, para entender, necesita de algo que persista, de algo eterno e inmutable. Por consiguiente,

3a— Solamente podemos entender un fenómeno presuponiendo la identidad a través del tiempo.

4a— Entender es identificar.

(*Continuará*)

THE MEANING OF THE ALTAR

FROM ANCIENT SOURCES

P. Little, S.J.

INTRODUCTION

The theme of this dissertation is the significance of the altar as it is discoverable from the sacred scriptures and from early Christian writers up to the time of Origen.

Others have written at some length on the meaning of the altar. For example M. de la Taille in his *Mysterium Fidei,* written in 1921, writes at length on the Christological interpretation of the altar. In Elucidation XIII he asks three questions: Is Christ the altar of his own sacrifice? Is he the altar of his sacrifice after the resurrection? What is his relation as altar to other objects bearing the same title? (1) If Christ is an eternal altar he will also be the eternal victim of that altar, and in this sense there will be an eternal, heavenly sacrifice.

Patristic witnesses are summoned up in large numbers, and the conclusion is that Christ is the altar of his own sacrifice, that other things are called altars because of their closeness to him in his sacrifice, that in a special way the Church can also be called the altar of her own self-sacrifice. (2) In Elucidation XVII Christ is considered as the altar for the Church's offering of the passion. (3) In proof of the Church's early conviction of offering the body and blood of Christ in sacrifice some early texts relating to the altar are examined. (4) In Elucidation XXI

1) TAILLE M. de la, S.J., *Mysterium Fidei,* Paris[3] 1931, Elucidation XIII, p. 153-165.
2) TAILLE M. de la, S.J. *Mysterium Fidei,* Paris [3] 1931, Elucidation XIII, p. 163-4; 161-2.
3) ibid. 197-200.
4) ibid. 215-217.

the Fathers and Doctors are examined for the doctrine that the Church offers the heavenly sacrifice, that is, the heavenly victim: passive sacrifice as distinct from active sacrifice, which involves actual offering of the victim. Here the prayer *Supplices te rogamus* receives extensive treatment, the conclusion being that it is a prayer for the consecration, considered as the divine acceptance, and that the altar mentioned in the prayer is Christ himself. (5) Finally, in Elucidation XXIV the angel of this prayer is also considered to be Christ. (6) De la Taille's is easily the most extensive theological treatment of the whole question: it is an organic part of the larger questions dealt with in the work, but, even so, is gone into with much detail and refinement of thought.

J. Braun, S.J., writing in 1924, has a chapter on the symbolism of the altar in his massive two volume work. After glancing at some remarks of Augustine, Ambrose and Eusebius, who call Christ the altar, he considers mediaeval writings concerned with the consecration of the altar. He says that all the

5) ibid. 271-283.
6) ibid. 442-453. BOTTE B., O.S.B., *L'ange du sacrifice*: Cours et Conferences, VII (1929) 209-221, and *L'Ange du sacrifice et l'épiclèse; RechTheol.AncMed.* (1929) 285-308, disagrees. Hi says there is no strictly traditional teaching reaching back to the origins of the prayer to say that it is concerned with the consecration, or that the altar and the angel are Christ. In a Letter to a Theologian on the Angel of Sacrifice in *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, London 1931, 59-79, de la Taille upholds his teaching in the face of some queries, but in quoting the opinion of Le Brun that the matter (that is, of the angel's being Christ) is beyond a doubt, he adds, «This is perhaps exaggerated; for in questions of this kind, the moment we try to determine the thought of those who drew up our ancient formulas, we cannot pretend to reach mathematical certitude. Probabilities suffice, based on the spirit of the epoch, on the interpretation of the age following, and on intrinsic reasons. We are here confronted by a text which under cover of an image expresses a reality, a change presented as a displacement. The figure is calculated to give prominence to the ministry of the angels. But the inner element of the sacred action prompts the eye of faith to see the part played by the Minister... the Angel beloved of God (Justin, Dial., 93), whose deacons are the angels...» (67-68).
Many readers might feel sceptical of de la Taille's conclusions, especially on reading Jungmann's treatment of the matter in *The Mass of the Roman Rite* Vol 2, 231-7 esp. footnote 40. But let them read the article of de la Taille's referred to (and the allied matter in M.F. Eluc. XXI) and they might feel that the German Homer has perhaps nodded. On the purely practical and pastoral level let anyone try to explain the *Supplices* prayer in a way different from de la Taille's, and its profundity and solemnity seem to vanish. In fact it has rather to be explained away than explained!

interpretations of the altar are either typological, tropological or anagogical, and gives instances. (7)

These are the main modern writers on the meaning of the altar. What then is the usefulness of this dissertation, which, to a certain extent, covers much of the same ground as de la Taille? The answer is that this enquiry seeks to provide a scriptural body of doctrine from the Old Testament, asks whether this body of doctrine can be found with a new significance behind the few references in the New Testament, and finally examines what early writers think about the altar under the new dispensation. Admittedly, rather a limited usefulness, the compass of the research not going beyond Origen. However, it enables a continous and growing view of the significance of the altar to be obtained from the successive pertinent texts of the Old Testament. This means that a context is provided for the examination both of the sacrifice of Christ and of the few explicit texts in the New Testament. It also means that a strongly probable idea can be given of the altar references in the early Christian writings: the main interpretation can be distinguished from subordinate ones, which are generally of an ascetical nature.

The altar theme is found today in ascetical and mystical literature. This dissertation should help towards appreciating the antiquity and usefulness of picturing the activity of the soul as if the latter were an altar (7a). Such an application is suggested to us by Pope Pius XII in his encyclical letter on the Sacred Liturgy, when he speaks of participation in the liturgical celebration of the mysteries of Christ:

> «Let the minds of Christians be like altars, on which the various phases of the Sacrifice which the High Priest offers may in some fashion be re-enacted: the sorrows and tears, which remit and expiate sin; prayer...; the dedication and so to speak immolation of

---

7) BRAUN J., S.J., *Der christliche Altar* 1, München 1924, Ch.IV.

7a) The correspondence that must exist, for sincerity, between the external gift and the gift of self is one thing; but we must conclude that every element in the external process necessarily has its inner counterpart. For exemple, we need not feel obliged even to raise, let alone settle, the question as to what corresponds inwardly to the external altar, if anything does. But provided we act with a certain tact and do not press the application woodenly, it is clear we can profit from considering the soul under the metaphor of an altar: for we are then reminded that our offering of self in sacrifice is made to a God whose «altar» is at the centre of our being.

> oneself...; and finally the most intimate union, whereby we commit ourselves and what is ours to God, and find our rest in him...» (8).

Mystical life is also seen under the symbol of the soul's being an altar. St. John of the Cross, for example, speaks of the significance of Jacob's preparations for climbing the mountain of Bethel to build an altar and offer sacrifice to God. The people had to throw away the idols of strange gods, cleanse themselves and change their clothes, (actions symbolic of the soul's being «vacated, stripped and purified clean of every longing»):

> «These three things make us understand that every soul that wants to climb this mountain, to make of itself an altar on which it can offer a sacrifice of pure love, of praise and of pure reverence, before reaching the top must have fulfilled the three above mentioned conditions...» (there will be a new way of knowing and loving) «which follows from the state of union, in which the soul is destined to serve as nothing else except as an altar, in which God is adored in love and praise and in which he is the only one present.»

God commanded that the altar of old be hollow,

> «so that the soul might understand how much God wants it to be empty of everything, that it might be a worthy altar, where the Divine Majesty might reside.»

Finally God wanted only his fire to burn, and that continually, on the altar,

> «This makes us understand that the soul has never to lack love of God if it wants to be a worthy altar, and furthermore no strange love has to be mixed with it.» (9).

With regard to the altar in the sacred liturgy, there is a strange state of affairs, which possibly this dissertation may help to resolve. On two occasions the Church tells us that her true altar is Christ.

First in the ordination of subdeacons. The bishop describes the visible duties of the subdeacon, one of which is to see that

8) PIUS XII, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 577: DPL p. 148, al. 150.
9) SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, 1.1, c.V, 7: *Obras*, Burgos 1931, 54-55.

only that amount of the bread oblations of the people is placed on the altar which will be necessary for the communicants. The subdeacon must realize the significance of his visible ministrations. He must perform them exactly and with the greatest care, because he has to see in them symbols of the invisible ministrations he is to carry out with regard to the members of Christ's mystical body. The reason for the symbolic nature of the visible ministrations lies in the symbolic nature of the visible altar, at which the subdeacon serves:

> «Indeed the altar of holy Church is Christ himself, (on the witness of John, who relates in his Apocalypse that he saw a golden altar standing before the throne), in whom and through whom the oblations of the faithful are consecrated to God the Father.» (10)

Examining this more carefully we can say that the people's oblations seem to be an earthly sacrifice of bread: in reality they have become the heavenly sacrifice, the victim eternally glorious. This heavenly victim must lie on an equally heavenly altar, for victim and altar are inseparably related. God accepts victims at the altar as at the symbol of his presence. So just as Christ is the heavenly victim, he is the heavenly altar for this victim. Hence at Mass the material altar will only be a reminder of the heavenly altar sustaining the heavenly victim. The latter, though present on the visible altar, is not however in real contact with it: it is in real contact whith the heavenly altar — by the supreme contact of identity.

Secondly, on the feast of the dedication of the basilica of St. John Lateran, the Church tells us that, although from the time of the apostles there were places of worship, there was not yet solemnly erected in them an altar, which, «anointed with chrism, should be a symbol of our Lord Jesus Christ, who is our altar, victim and priest.» (11).

The strange state of affaires mentioned above results from there being a complete absence of such an identification of the altar with Christ in the very place we should expect to find it,

---

10) Pontificale Romanum, Mechliniæ 1895, 39: «Altare quidem sanctæ Ecclesiæ ipse est Christus, teste Joanne, qui in Apocalypsi sua altare aureum se vidisse perhibet, stans ante thronum, in quo, et per quem, oblationes fidelium Deo Patri consecrantur.»

11) Breviarum Romanum, Pars Autumnalis, ad diem nonan novembris, in Dedicatione Basicae SS. Salvatoris, lectio 4a: «... altare, quod, chrismate delibutum, Domini nostri Jesu Christi, qui altare, hostia et sacerdos noster est, figuram exprimeret.»

that is, in the ceremony of the consecration of an altar. Instead, the material altar is spoken of as that whereon the oblations of the people are consecrated and accepted by God. (12) The only other altar mentioned is the cross, with which the material altar being consecrated seems to be compared. (13) Perhaps the whole ceremony is meant to be undertood in the light of what the Church says on the other two occasions. This dissertation may help towards such an interpretation's being made with confidence.

Some points are more or less taken for granted in the course of the enquiry: the general nature of sacrifice and the nature of Christ's sacrifice. Sacrifice is seen as essentially the external offering of a gift to God in recognition of fundamental relationships between man and God, an offering made to be accepted and in some cases partaken of in a sacred feast. Christ's sacrifice is taken. It seemed beyond the scope of the thesis to discuss the various theological opinions concerning the relationship between Christ's sacrificial action at the supper and on the cross.

The plan of the enquiry is too simple to need much explanation. The altar texts of the Old Testhament are taken in the order in which they appear and only those are used which throw light on the importance and meaning of the altar. Hence various historical points — they are mentioned at the beginning of chapter one — are not examined. The treatment is designed not only to bring out the functions of the altar more clearly but to show how eventually the life of the nation in its relations with God was rooted in the worship offered him at one altar.

The second chapter is different in manner. There is not much more in the New Testament than allusions to the altar. On the other hand the whole new order of things, as well as the sacred writings belonging to it, is dominated by the reality of the perfect sacrifice of Christ. Both this sacrifice and the few

12) Pontificale Romanum, Mechliniae 1895, 106: «... ut quicumque tibi in hoc altari sacranda libamina devotus obtulerit vel sacrata susceperit...» 114: «... ut huic altari imposita munera semper accepta fieri digneris...» «...that whoever devotedly offers thee gifts to be made sacred on this altar or receives them when they have been made sacred...» «... that you would deign to cause the gifts placed on this altar always to be accepted...»

13) ibid. 64: «Singulare illud propitiatorium *in altari crucis* pro nobis redimendis oblatum, in cuius præfiguratione Patriarcha Jacob lapidem erexit in titulum, quo fieret sacrificum... preces fundimus ut lapidis huius expolitam materiam, supernis sacrificiis imbuendam, ipse tuæ sanctificationis ubertate præcipias...»

textual references to the altar have been dealt with in the light of the importance attributed to the altar of old. This has meant a certain *a priori* interpretation of the altar, an attempt to see if behind the allusions to it there is not a massive reality taken for granted. The altar visions of the Apocalypse do not interpret themselves either. They are symbols drawn from the old worship. The question is, symbols of what?

The examination of the early Christian writers finishes with Origen, the last and main source in the Alexandrian school for matter on the altar. The purpose here has been to see what sort of consciousness there is concerning the meaning of the altar. The reason for stopping at this point is that seeds of all future interpretations have been sown, with the exception of that relating the Christian material altar to Christ. Something is said of this in the conclusion.

The Revised Standard Version of the sacred scriptures has been used for citations. This has been done on competent advice concerning the reliability of the transaltion. Furthermore, the Westminster Version being done by Catholics is not yet complete. For citations from the early writings, not the whole of the original, but the significant words only have been given: if few, in the text; if more numerous, in the foot-notes.

Finally I should like to express my gratitude to my director, the Reverend H. Schmidt, S.J. Professor of Liturgy at the Gregorian University, for his initial help, his encouragement en route, and his advice concerning the final shape of this dissertation. Its modest bounds do not do justice to his assistence and direction. I also thank the Reverend J.M. Hanssens, S.J. for his help on early documents; the Reverend M. Ledrus, S.J. for assistance with the meaning of some passages from St John of the Cross, as well as for other kindnesses; the Reverend E. Coffey S.J. for bibliographical help; and many others for discussions on one part or other of the matter of the thesis or of the doctrine of sacrifice that has been used.

CHAPTER 1

THE MEANING OF THE ALTAR IN THE OLD TESTAMENT

In this chapter I intend to examine one element of the worship of the Old Testament, the altar, and to examine it under one aspect, its significance. Thus I shall not treat the many historical questions related to the altar unless they throw some light on ist significance. Such questions are, for example, the state of religious worship in Palestine pefore the true worship began; the set-up of a pagan shrine with its altar, stone pillars, wooden posts and idols; the destruction of all these places and instruments of false worship; the story of the use in the true worship of God of the stone pillars; the infiltration of pagan rites into the true worhsip; the exact connection between the two Laws concerning the altar, the first allowing altars at every place indicated by God, the second only in one place, chosen also by God, in other words the story of the gradual adoption of only one altar for the whole nation. Rather, following the historical order, I shall try to determine what is revealed about the meaning of the altar, what man does there and what God.

The word «altar» is a translation of the Hebrew word *mizbeah,* meaning a place for the slaughter of animals for sacrifice. The same word is translated in the LXX version by θυσιαστήριον , which means a place for the burning of a meat offering in sacrifice (1). *Bâmâh* means a high place, a hill or a mountain on which there is a shrine for worship and hence an altar. It is normally used for describing idolatrous worship but sometimes describes the shrines erected in honour of God

1) *Mizbêah* from the verb *zâbah,* to sacrifice, immolate. In the LXX version *mizbêah* is translated 23 times by βωμός which, however, is rather the translation of *bâmâk.* (ADDIS W., art. Altar: EB 1, 123).

apart from the official shrine of the tabernacle or temple. (2) In his vision of the New Temple Ezechiel describes the massive altar, nearly 26 feet square at the base, and built of threre blocks of stone of decreasing dimensions, one on top of the other. Speaking of the topmost block, the altar proper, he says:

> «and the altar hearth shall be four cubits; and from the altar hearth projecting upward, four horns, one cubit high. The altar heartfh shall be square...» (3)

In the Hebrew, «altar hearth» (often translated as Ariel) is written in the above verses in two different ways: traslating the names literally we have: «And the *mountain of God* shall be four cubits; and from the *hearth of God* projecting upward, four horns, one cubit high. The hearth of God shall be square...» (4) The altar is massive and majestic like a mountain; no doubt, like the latter, reminding the onlooker of the majesty of God. The altar is God's and so is the fire burning on it. So we have a general idea of the altar as a revered place, where man slaughters and offers his animals in sacrifice and where God receives them, with his fire to consume them.

The altar is first mentioned explicitly in the sacrifice offered by Noah on leaving the ark:

> «Then Noah built an altar to the Lord... and offered burnt offerings on the altar. And when the Lord smelled the pleasing odour, the Lord said in his heart, 'I will never again curse the ground because of man... neither will I ever destroy every living creature as I have done». (5).

The Hebrew speaks of the «pacifying fragrance» of the smoke rising from the altar. The smoke conveys to God the smell of the meat on the fire, and God is spoken of as pleased,

---

2) For idolatrous cult: Lev 26,30; 3 K, 11,7; 4 K, 23, 8.9.15.23. For extra-egal: 1 K 9,1[2]; 8 K 3,[2].4.; 2 Par 15,17 βωμός and θυσιαστήριον used together: 1 Mach 1,59, the former for the pagan altar atop the altar of God.

3) Ez 43,15-16.

4) Es 43,15a: *har él*= mountain of God; 15b.16: arf êl = hearth of God, from root *'ârâh* = to burn. (RENARD P., art. Autel, Dict. Bibl. 12, 1266.)

5) Gen 8,20. Holocausts: *ôlâth* from *âlah* = to go up, either in the sense of the victim's rising completely to heaven in smoke, or, according to the more common interpretation, in the sense that the victim in raised on to the altar, as in Lev 14,20; Jud. 6,26. What distinguishes a holocaust then from other sacrifices, is that it is placed completely on the altar, whereas the others are places there in their innermost, choicest parts, representative of the whole. (CLAMER A. (LSB-PC,11) on Lev 1,3, p.30).

after the manner of a man's being pleased by a similar perception. But not only pleased: the smell pacifies God, removing from his nostrile the fetid adour of the sinfulness which has caused him to send the great flood. (6) God reveals to Noah that his offering is pleasing, by promising never again to destroy the world by water. The question arises could Noah have known of the acceptance of his offerings without God's making it known through his favorable resolution. For it is clear that God could not be expected to reveal his acceptance to the offerer every time by some special sign. There must be some more normal fashion for indicating God's acceptance of an offering, especially if offerings were made regularly. Nothing is revealed here on this point: but we may perhaps make preliminary remarks on the matter, that will become clearer later on. Since sacrifice is the offering of gifts to God for an acknowledgement of the relations existing between man and God, man will clearly try to have a sign of God's acceptance of his gifts. Not being able to see God he will naturally want to see the acceptance in sign language. If God does not give a special sign man will seek to have it all the same. (7) Otherwise the whole sacrificial process will lack just the completion that man wants. If possible, man will want to see some action on God's part corresponding to his own action of giving. Or he himself will cause such an action and regard it as the sign of God's acceptance. So, for instance, in the independent, consuming action of fire man could easily enough see a symbol of the action of God upon the offerings. Fire acts in a naturally mysterious fashion, lending itself readily to symbolic interpretation when used in a religious rite. But fire destroys! Is God then to be thought of as destroying the offerings? That would be a poor sort of a symbol of what we consider man is seeking, namely the divine acceptance. Whether this analysis of fire corresponds with the facts we shall be able to see later, but it certainly suggests itself once the nature of offering is considered — namely as demanding a sign of acceptance. What more spiritual sign could there be than fire? So I would say that in the sacrifice of Noah, God's revelation that the sacrifice is pleasing to him does not constitute the sign of acceptance but means that the sign (the fire and sweet smelling smoke) is true. For it is quite clear that the sign could be false.

---

6) A LAPIDE (ComSS,1) ad loc., p.128.
7) TAILLE Mauritius de la, *Mysterium Fidei*, Paris [3]1931,13.

where, for instance, the sentiments of the offerer are not right. Moreover, considering the fire as God's fire acting on the altar, gives deep meaning to the fact that Noah builds the altar to God». The altar is seen not just as a convenient place for making an offering but as a place belonging to God, where man offers and God accepts, and both by appropriate actions. It might be objected that in this sacrifice of Noah God is said to be pleased with the smell of the offering, without there being any mention of a divine consumption of the offerings by fire. But it seems to me the two go together. Burning by fire and the rising of smoke are inseparable realities: so the consumption of the offering and perception of its fragrance are united symbolic activities of God, with the latter expressing better perhaps the spiritual reality behind the human language.

From Noah we pass to Abraham. In the account of the covenant made with him by God concerning his posterity's possession of the Holy Land (8) we see God acting under the form of fire. An ordinary manner of making a covenant was for the parties to pass through lines of cut-up flesh, the idea being that they called down on themselves a similar fate if they violated the agreement. (9) In this case it is a unilateral agreement. God commands Abraham to cut up several animals and lay their flesh on this side and that.

> «When the sun had gone down and it was dark, behold, a smoking fire pot and a flaming torch passed between these pieces.» (10)

It was a symbol of God's pledging himself to keep a promise.

> «On that day the Lord made a covenant with Abram, saying, «To your descendents I give this land...!» (11)

The object that passed thorough the lines of flesh was an oven, from which issued flame and smoke:

> «The ancients, and the Arabs today, prepare the portable oven for baking by first lighting a fire in it... the fire and smoke symbolized God, the flame as bright and almost immaterial and the smoke as impenetrable

8) Gen 15, 7-21.
9) VAUX R.de, O.P. (LSB-J) on Gen 15,17, p.83.
10) Gen 15,17.
11) ibid.18.

to the eye, representing God's invisibility». (12)

Nothing is said however about this fire's consuming the flesh in sacrifice: nor is there any mention of an altar: we simply see that God acts under the form of fire. (13).

But he can not be expected to do so miraculously even when he specifically asks for a sacrifice. In the sacrifice offered by Abraham when commanded to offer his son Isaac, we have the first mention of fire's being brought to the altar.

> «Here is the fire and the wood, asks Isaac, but where is the lamb for the holocaust?» (14)

In his flight from his brother Esau, Jacob reaches a place called Luz, where during the night he has a vision of a great stair-case reaching from earth to heaven, and of the Lord himself promising that his posterity shall possess the land whereon he lies sleeping. Waking from sleep Jacob is filled with awe:

> «...¡Surely the Lord is in this place, and I dit not know it»! And he was afraid and said, ¡How awesome is this place! This is none other than the house of God, and this is the gate of heaven! So Jacob rose early in the morning, and he took the stone which he had put under his head and set it up for a pillar and poured oil on the top of it. He called the name of that place Bethel...» (15)

Jacob then makes a promise to worship God at this place if God brings back safe and sound from his journey:

> «... and this stone, which I have set up for a pillar, shall be God's house; and of all that thou givest me I will give the tenth to thee.» (16)

The first thing to notice is the setting up of a single upright stone as a monument recording the vision of God. Stones of various shapes were used in Canaan and for many purposes, mostly however religious. Their religious significance is difficult to make out, but in a general way they were monuments in honour of a divinity. There seems to have been something of

12) SUTCLIFFE E.P., S.J. (CC) ad loc., 151e.
13) ibid. 151d: «The birds were possibly for a sacrifice.» à Lapide takes a sacrifice for granted (op.cit.172). Who knows? It would make the fire symbolism more interesting if it were a question of a sacrifice, but in any case there are not wanting sacrifices consumed by fire from heaven, as we shall see.
14) Gen 22,7.
15) Gen 28,16-18.
16) ibid.22.

the idea that the divinity dwelt in the upright stone set up for him and anointed. Again, the connection between these upright stones, sacred stones and the altar is often discussed. In ancient ruins such as those at Gazer in Palestine a pagan shrine shows, an altar and eight of these upright stones, one of which, smaller than the rest, has been worn smooth by repeated anointings. The smaller stone seems to have been the strictly sacred stone, symbolizing in some way the divinity, with the other stones there to add dignity to the scene, while at the altar the offerings are made to the divinity. (17) The worshippers of God, saw nothing wrong in the use of these monumental stones, so that they appeared in his shrines too. Later the people of God had to destroy all pagan stone monuments and eventually renove them from their own worship. (18) It is clear that Jacob gives the stone a

---

17) VINCENT Hugues, O.P., *Canaan*, Paris 1907, 90-151 for the Canaan places of cult and their religious apparatus. Figs. 75-80 give interesting shots of the shrine at Gazer.

18) The stones are called *massêbôth* (from *nasab* = to set up.) They are mentioned as heathen things in Ex 23, 24; Deut 7,5; 12,13; 2 K 3,2 etc. As legitimate objects in Ex 24,4; Os 3,4; 10,1; Is 19,19. In the sanctuary of Javé at Sichem in Jos 24,26. As forbidden to the people of God in Lev 26,1; Deut 16,22.
LAGRANGE M. J., O.P., *Etudes sur les Religions Semitiques* Paris [2], 1905, 1901-214, has a most useful study of the relations between sacred stones and the *massêbâh* giving an account too of their meaning. These are some of his conclusions: the Sacred stone is not the same as the *massêbâh*. The latter was always commemorative, perhaps consecrated to a divinity but not his sensible form (200). The upright stone, seemingly, can be closely related to the tower, itself representing the earth's great mountain (the earth itself!), which was the support of the heavens and the container somehow of the divinity. So the tower was called *E-KUR* = temple-mountain. The tower was represented then by a conical stone, and as the tower came gradually to be regarded as the dwellings, even the incorporation of the divinity, so as to be confounded with him and eventually called *EKURM* (= god), so too the upright stone shared in this process. The stone, however, was not called *betyle* (= Bethel), although that was a natural conclusion. It was certainly no the βαιτυλος of the Greaks, which was a magic sellf-moving stone from the heavenly, and represented the final outcome of this long evolution. Phallic stones were alto a later degradation. (190-4)
Now a sacred stone was often engraved on a *massêbâh* or monumental stone, and was a sort of incorporation of the divinity. The engraving underwent a certain evolution. First the stone was engraveld, then a symbolic figure of the divinity, next a divine effigy with human features and finally representations of the worshippers! Obviously the massêbâh with the stone engraved on it easily developed into an object of cult itself. (200) Hence can be understood the hardening of Jewish legislation with regard to the *massêbâh*: it easily turned from commemorative stone to image, and finally led to idoatry. (203)
Jacob's anointing is connected with the foundation of a sanctuary probably of a sanctuary that had already existed. The a

religious meaning, by it recalling the vision and marking the place as the dwelling of God. He says that the stone itself will be called the House of God: he means that he will make the place a shrine and offer worship there. (19) In the meantime he anoints the stone pillar, thus consecrating it to God. Among the ancients oil was related closely to vital strength, and the practice of anointing or of infusing oil into a king meant «a bestowing of new life, of divine life» (20) upon him, giving him divine authority making his person inviolable. (21) So the anointing of the stone will indicate that it is sacred to God, that to approach it is to approach him, source of strength and life.

On this return journey some fourteen years later Jacob is told by God to build an altar at the place where he set up the stone pillar. This he does, and calls the place *El Bethel*, (22) *El* being the name for God considered as the Strong One. There is question here of the name by which God should be invoked at this particular altar: (23) his protection of Jacob during the journey accounts for this name's being chosen. It is debated whether the stone pillar and the altar are distinct, but the text seems to me to imply clearly enough their distinction. «There he built an altar...» he does not treat the previous stone as an

---

nointing was the normal practice of Assyrian princes when they found the foundation steles *massêbôth* of their predecessors. (202).

The sacred stone was not an altar (against Wellhausen and Robertson Smith). True, the Arabs oversimplified things, identifying their altar with the divinity. Then again, altars have been found with *Zeus-autel*, Zeus-inscribed on them. But these altars were square. The sacred stones were conical. (191) So the shrine at Gezer, with its altar, sacred stone and *massêbôth* is an interesting reminder of the differences in meaning in ancient instruments of cult.

Lagrange finishes his remarks with a reflection that bears directly on the whole idea of the altar: «C'est un besoin si imperieux pour l'homme d'avoir tout près de soi la divinité pour lui rendre un culte qu'il la renforme dans un tas de pierres alignées, qui deviendra le temple, ou dans une seule pierre... la pierre sacrée est domo au donc tout au plus une habitation du Dieu, l'ebauche du temple et de la statue, et si elle n'est à l'origine qu'un autel on une trône, le monothéisme lui-même peut s'en accommoder.» (212)

19) A LAPIDE (ComSS 1) on Gen 28,22, p.242: «Locatum ponitur pro loco q.d. Locus in quo est lapis hic, mea applicatione, destinatione, et quasi consecratione erit et vocabitur sanctus, ac domus sive habitaculum Dei...»

20) ONIANS R.B., *The Origins of European Thought*, Cambridge 1954, 189.

21) MEDEBIELLE A. (LSB-PC,111) on 1 K 10, 1, p.386)

22) Gen 35,7.

23) HUMMELAUER K. (CSS, 1) on Gen 35,7, p.513: «nunc autem locum altaris vocat *El Bethel*: altare aliquo nomine divino appellatur, quo scilicet nomine Deus ad illud altare esset invocandus».

altar. Moreover his manner of acting will not be out of harmony with existing practices in the country, and we have seen that at Gazer the altar and stone pillar are distinct. I think it is reasonable to say that while pillar and altar have the same basic significance of so to speak narrowing down the divine presence or rather localizing it, there is a stress on the place's being the dwelling of God by means of the pillar, while the altar receives the offerings made to God so dwelling in the place.

Leaving these rather fragmentary notices of the altar we come now to the making of the covenant between God and his people at Sinai. Through Moses God gives the people the ten commandments and the detailed code of the alliance, based on the commandments. The code begins and ends with references to the altar: at the beginning the law of the altar is promulgated, at the end an altar is built in conformity with this law, and the alliance is entered into by the offering of sacrifice and the sprinkling of blood.

The law of the altar states:

> «An altar of earth you shall make for me... in every place where I cause my name to be remembered I will come to you and bless you. And if you make me an altar of stone, you shall not build it of hewn stones.» (24)

Pagan altars made of costly materials and with carvings and inscriptions on them were treated in an idolatrous manner as if containing something of divinity. (25) The altar of God is to be simple and as it were untouched by man: «for if you wield your tool upon it you profane it.» (26) The sacredness of the altar is proclaimed: it can only be set up where God authorizes it, and then he will como there at the time of sacrifice and bless the worshippers.

When all is ready for the ratification of the alliance Moses builds an altar, placing near it twelve monumental stones, like the one erected buy Jacob at Bethel, but with a different significance. There it was a sign of God's presence; here they are symbols of the tribes:

> «And he rose early in the morning, and built an altar at the foot of the mountain, and twelve pillars, accor-

---

24) Ex 20, 24.
25) A LAPIDE (ComSS 1) ad loc., p.500.
26) Ex 20,25.

ding to the twelve tribes of Israel.» (27)

Then sacrifices are offered, holocausts and peace offerings. The blood of the animals is divided into two equal portions, and half is poured on the altar. Moses next reads the book of the alliance, and when the people promise their obedience he takes up the rest of the blood and sprinkles it over them saying:

> «Behold the blood of the covenant which the Lord has made with you in accordance with all these words». (28)

Here we see another kind of ratification ceremony distinct from the one seen in vision by Abraham. This time the alliance is so to speak, bi-lateral, (28a) both parties pledging their respective fidelily, the people their obedience and loyalty, God his protection and favour. The symbol of agreement is clearly the blood of the sacrifices. Shared equally buy God and the people, it acts as a sign of the newly cemented unity between them. It is clear too that the altar acts as the substitute for God: Moses pours, the altar accepts.

> «Moses, intermediary between God and the people, unites them symbolically by pouring on the altar, which represents Javé, then on the people, the blood of one and the same victim. The pact is thus ratified.» (29)

The sequel is the feasting on the flesh of the peace offerings offered on this occasion along with the holocausts. Moses and the Elders are also able to take part in this communion feast, even though after the blood ratification they have climbed the mountain and contemplated a vision of God. (30) The altar acts as the table of God, whence he gives his guests to feast on

---

27) Ex 24,4.
28) ibid.8.
28a) «The covenant is a human way of thinking of the relations of God with the people Israel; like all such human modes of thinking, it is an imperfect expression of the contact between the divine and the human.. The covenant cannot, of course, be a truly bilateral agreement; God cannot submit Himself to obligations after the manner of men. Nevertheless, the covenant permitted the Israelites to appeal to His fidelity and to the bond of covenant affection which arose as its consequences; by making Israel His own people, God had undertaken «to act as a kinsman» toward them, and this word also frequently used.» MACKENZIE, John L., S.J., *The Two-Edged Sword*, Milwaukee, 1955,117.
29) COUROYER B., O.P. (LSB-J) on Ex 24,8. p.115.
30) Ex 24,11. «Comederunt et biberunt» does not mean that Moses and Aaron, after seeing God, nevertheless did not die as witness their eating and drinking! It refers to their being able to get back from the mountain in time to eat of the sacrificial feast following the

what is his: all the flesh has been made over to God in the parts burnt upon the altar. But even though the altar is seen here quite clearly as the «substitute» for God, so that blood poured on it is equivalent to blood made over to him; is seen too as the table of God, set for God by the people in the offerings, and then set by God for the people in the return of the offerings, nevertheless it is only an intermediary: God is *present* on the mountain and only *acts* at the altar. Through it he makes known his inner activity of promising protection, of being pleased with the offerings, and of wanting to share with the offerers his peace and friendship. Notice, too, that the blood has to be poured on the altar first, before becoming sacred and able to draw those sprinkled with it into the oneness of a sacred alliance.

Moses now receives directions for the permanent worship to be made by the people as a result of their new alliance with God. There is to be a tabernacle or tent for God pitched within a rectangular court. The tabernacle is to be divided into two parts. One is to be an inner shrine, the holy of holies, where God will dwell. He will be enthroned over a golden mercy seat, which is to cover the ark of the alliance, so called because of its containing the stone tablets of the law. (31) A veil will separate this shrine from the holy place, in which will be found a great lamp-stand, a table for bread offerings and directly in front of the ark an altar of incense. From this altar morning and evening there will rise clouds of incense, passing over the veil into the presence of God. (32) Outside in the court there will be the altar for making sacrifices. (33) Such is the general picture. We can now see the altars more in detail.

The altar of holocausts is to be a square, box-like structure with sides of about 7½ feets and a height of 4½ feet. It is to be made of acacia wood covered with bronze: being hollow, it will be easily carried. It seems clear that when set down it is to be filled with earth or stones: thus conforming with the legislation about the altar given earlier. (34) There is also to

---

ratification of the alliance. Ex 23,18 ordered that the consumption of the sacrifice be completed on the same day. Later legislation allowing two days, concerned private sacrifices: cf. Lev 7,16. So HUMMELAUER (CSS, 11) ad loc., p.255.

31) Ex 25,10-22.

32) Ibid, 23-40.

33) Ex 27,1-8.

34) A LAPIDE (ComSS, 1) on Ex 27,1, p.550: «Quarto, altare hoc intus vacuum erat sed terrae vel lapidi impositum; quia crux Cristi defixa est et imposita monti Calvariæ.»

be a bronze net work and another item of uncertain meaning. For a long time it was thought that a bronze grating covered the top of the altar, to receive the flesh of the victims to be burnt, and that from it hung a hearth for the fire. (35) Now it seems clear that the bronze net work rose from the ground half way up the sides of the altar, most probably for supporting a platform for the priests occupied in the sacrifices. (36) The fire and the victims would then rest on the top of the earthen or stone altar inserted within the bronze framework. From the corners of the altar are to rise the most important part of the structure, the bronzè covered horns. (37) Then too the altar is to be provided with all the instruments needed for the fire. the victims and the ashes left over. The divine care in legislating for this altar (as for the whole tabernacle) is seem in God's telling Moses to make it «according to the plan... which has been shown you on the mountain.» (38) Later commentators on the altar will not let one of these details escape their attention as they derive some spiritual meaning from them.

The altar of incense is also to be made of acacia wood and, like the ark and the table for the bread, covered with gold. It will have a golden crown round the top and be provided with golden horns. Its dimensions will be roughly 3 feet in height and 1 1/2 feet square. By its position and function it will be thought of as belonging to the holy of holies: its incense will please the Lord there by passing across the separating veil. (39)

The altar of holocausts is also closely connected with the divine presence in the holy of holies. Speaking of the daily ho-

---

35) A LAPIDE loc.cit., following an old standing interpretation going back to Josephus.

36) POWER E., S.J. (CC) on Ex 27,4, 178d. The disputed word is *carcôb*: COUROYER (LSB-J) ad loc., p.126 leaves the meaning vague, plumping for «cornice».

37) Without the horns the altar lost its sacredness; Am 3,14. The horns of the altar are smared to make expiation: Lev 4,7. Adonias, fearring Solomon rises early and goes to the temple, grasping the horns of the altar for asylum. The horns shared in the propitiatory power of the victims and rendered the guilty inviolable. In a general way horns represented the power of God: at the altar they stood for the benevolent character of this power. So CLAMER (LSB-PC, 11) on Lev 4.7. The horns were also symbols of the divine fecundity: CAZELLES H., P.S.S. (LSB-J) ad loc., p.29.

38) Ex 25, 9,40; 26,30; 27,8.

39) Ex 30, 1-10. We are not concerned with the exact relation of this altar to the Sinai instructions.

locaust of a lamb to be offered morning and evening God says:

> «It shall be a continual burnt offering throughout your generations at the door of the tent of meeting before the Lord, where I will meet with you, to speak there to you... I will consecrate the tent of meeting and the altar.» (40)

The divine presence is symbolically concentrated in the holy of holies, for over this will the cloud and the pillar of fire, signs of this perpetual presence, remain: (41) but it is a presence which extends to the atars, or rather the altars are in the divine presence, only the limitations of material symbolism necessitating a spatial separation.

There remains to be seen the connection between the two altars themselves. I have not seen the question discussed, but it seems to me that the physical relationship between them sufficiently indicates the relationship in meaning. The coals for the burning of the incense como from the altar of holocausts, (42) and the two offerings of incense are made in connection with the public sacrifices. Morning and evening a lamb is offered in holocaust, and morning and evening incense is burnt in the holy place (43) Both are public acts of worship, and it seems to me that one is the interpretation of the other. The incense rising up and passing into the divine presence will be a symbol of the holocaust offered outside. The latter is to be «for a pleasing odour, an offering by fire to the Lord.» (44) In appearance a food offering, the holocaust tends to be considered as a perfume offering, avoiding thereby the crude, unsymbolic notion that could be given to food offerings made to God. (45) The fire consumes the offering, turning it into a sweet fragance, and under this spiritualized form does the fool offering reach and please God. The incense burning simply stresses this aspect of the holocaust. Support is given this idea by the fact

40) Ex 29, 42.44.
41) Ex 40, 36-40.
42) Lev 16,12: the high priest takes fire from the altar of holocausts to burn the incense; very probly the death of Nadab and Abiu (Lev 10,1-2) was due to their not using this fire.
43) Ex 29,40 for the double daily lamb holocaust; Ex 30,7-8 for the corresponding incense offerings. The order, at least in Herod's temple, was such that in the morning the sacrifices were prepared, but before they were offered, the incense was burnt. Dittto in the evening. (MOORE G.P., art. Sacrifice: EB IV, col.4210).
44) Ex 29,41. COUROYER (LSB-J) ad loc., «C'est un parfum d'apaisement, un mets consumé en l'honneur de Jahvé.»
45) To be considered later: note 58.

that in private bloodless sacrifices, a handful of incense has to be thrown on the offerings, because of course there will be no incense burning going on at the same time inside. (46)

Again, the smoke of the holocausts naturally rises up into the heavens and leads the mind to think of God's presence there. Yet God wants the people to consider his constant dwelling with them in the tabernacle. So the incense smoke going into the holy of holies will be a constant reminder that the sacrifices on the outside altar are really being offered to the God who is dwelling within the tabernacle.

Finally, as a natural symbol of prayer and joyful adoration (47) the incense either on the inner altar or at the private sacrifices outside will, so to speak, «inform» the material offerings with the devotion of the offerers.

The sacredness of the altar is emphasized by the consecration ceremonies, which consist of washing, anointing and sacrificing. (48) Moses sprinkles the altar seven times with water and then anoints it with the perfumed oil, the composition of which, having been dictated by God, is declared by him to be sacrosanct. That is, it will make sacred whatever it touches, putting it into God's special possession:

> «and you shall make of these a sacred anointing oil... you shall consecrate them (tabernacle, altars etc.), that they may be most holy; whatever touches them will become holy... it is holy, and it shall be holy to you». (49)

But this anointing is not enough to make the altar completely ready for its august function of making man's offerings sacred to God. It has been set up by man and still bears man's contaminating sinfulness: (50) so it must be purified by blood. A special bullock is sacrificed for this purpose, Moses taking its blood, smearing the horns of the altar and pouring the rest at

46) Lev 2,2.14.16; 6,14.
47) Ps 140,2: «Let my prayer be counted as incense before thee.» CAZELLES on Lev (LSB-J), p.13. «L'offrande d'encens conserve le sens d'adoration joyeuse qu'elle avait à l'origine.»
48) The consecration is commanded in Ex 29,36-7, although the chapter deals rather with the consecration of persons than things. Lev 8,11.15 describes the ceremomy, making no mention of its lasting seven days. However, Ez 43, 18-27 describes the vision of a new consecration lasting that time.
49) Ex 30,25.29.32.
50) COUROYER (LSB-J) on Ex 29,36, p.139.

the base. (50a)

In passing to the functions of the altar, I intend only to point out the common features of the sacrifices, namely the blood pouring, the meal aspect, the consumption by fire, without treating of the great variety of sacrifices. Whether they are public or private, whether for adoration and thanksgiving or for atonement, all animal offerings have common features, that stress the function of the altar in the sacrifice.

Taking sacrifice in the general sense of the making over of a precious gift to God as token of acknowledgement of his being Lord of all, the application to the altar of the blood of the animal chosen for this purpose is the first way in which the gift passes from human to divine ownership. (51) Even if there were no atonement for sin to be made, the giving of the blood to God via the altar would be a powerful symbol of the recognition man wants to make of God's dominion. For the blood is universally regarded as containing the life of the animal, and thereby belonging in a special way to God, the author of life. In the Old Testament, however, the stress is always laid on the atoning value of making such a gift of the blood. Giving instructions to Moses, God says:

> «For the life of the flesh is in the blood; and I have given it for you upon the altar to make atonement for

50a) A strange idea, this blood cleansing, if we consider that the sacred oil has already made the altar sacro-sanct, able to sanctify. I sggest either that the three material processes of water cleansing oil anointing, blood cleansing are simply to be considered as one formal cleansing, or that there is gradual passing from the profane to the sacred condition of the altar — the first ceremonies being sufficient to consecrate the blood offered and enable it to complete the process of purification.

51) So God commands the application of the blood to the altar in Lev 1-7, pass.
«On porte le sang sur la pierre sacrée, pour que la divinité le reçoive et qu'il y ait ainsi an même sang entre elle et l'homme. Ce sera de toute evidence «un sang d'alliance», si Dieu, l'ayant accepté, en fait asperger les offrants, un sang apporté par l'homme et apporté par la divinité, dans lequel les deux contractants communient et fraternisent. (cf. Ex.24,6.8.). Outre qu'il crée un lien de parenté, il est instrument par excellence de toute purification et consecration; car ayant passé en la possession divine, ce sang du sacrifice lave toute souillure dans la sainteté de Dieu et étend sur l'homme ou l'object qui en est aspergé, sa propre consecration (Lev 4,6). DURRWELL, F.X., *La Résurrection de Jésus Mystère du Salut*, Paris[3], 1954, 93 footnote 75. In Lev 16,16 sacrificial blood cleanses the sanctuary of the faults the sons of Israel have committed. The image is almost of sins' being like mud flung at th Lord God of the sanctuary and removable only by the power of sacred blood.

> your souls; for it is the blood that makes atonement by reason of the life.» (52)

After the flood God already forbade the use of blood:

> «Every moving thing that lives shall be food for you... only you shall not eat flesh with its life, that is, its blood.» (53)

Abstention from blood was already an acknowledgement of its relation to life and to God the author of life. Now God reveals the meaning of the blood's being made over to him in a ritual manner: applied to the altar it will make atonement. This pouring of blood on the altar will be a pouring in the presence of God; it will not be the same kind of offering as the flesh offerings to follow, a food offering, but a strong symbolic acknowledgement, it seems to me, under the very eyes of God, that the offerers have deserved death themselves. The acceptance by God of this life blood will mean that he accepts the acknowledgment, is placated by it, and so remits the sins of the offerers. (54) But where is the divine acceptance of the offering manifested?

The application of the blood to the altar is already a sign, contrivable by human industry, of the divine acceptance, even though it is at the same time the rite of offering the blood. The mind can see two aspects in the blood poured out: first it can see man giving to God via the altar, secondly it can see God receiving from man via the altar. What is given to the altar, the altar receives: passively, no doubt, without any distinct action; but in such a case no action is possible. (55) What then man could look on as a sign of God's acceptance, God not only reveals

---

52) Lev 17,11. The LXX version mistranslates «by means of the life» (according to the Hebrew) and gives us «instead of life», i.e., «for your lives.» SAYDON P.P. (CC) ad loc., 192e. Hence theories of penal substitution, whereby God accepts the animal's blood instead of guilty man's. See text for another explanation.

53) Gen 9,4. The prohibition is renewed seven times: Lev 3,17; 7,26; 17,10-14; 19,26; Deut 12,16.23-4; 15,23.

54) MF 9-10: where the author explains the infliction of death on the animal as the most appropriate expression of man's recognition of his own sinfulness.

55) MF 13. The doubt has been expressed as to how the blood- pouring can be considered a sign of divine acceptance. It's not that the actual pouring by the priest from the chalice is the sign but the pouring on to the altar: the putting of the offering, as it were, into the hands of God. If the blood is offered for acceptance at the altar, sacred to God, then it seems only logical that man should have the satisfaction of seeing God's acceptance of his offering at the altar too. Remember also that the sign of acceptance discernible in the blood's actually being received by God's vice-gerent altar is

as such, but also explains its meaning. By offering and acceptance, atonement is accomplished.

Stress is laid on the expiating power of the blood according to the part of the altar to which it is applied. In holocausts and peace offerings, where the idea of expiation is not paramount, the blood is poured or sprinkled on the altar, whereas for sin offerings it is generally smeared on the horns of the altar. (56) The horns are considered the most important part of the altar, and so to smear them implies a very deliberate attention given to the expiating power of the blood.

After the blood offering comes the offering to God of the flesh of the animal, either of the complete flesh, as in the holocaust, or of the rich, inward fat-covered parts, as in the communion sacrifice and in the sacrifice for sin. Then there are the many bloodless oblations of flour and oil, sprinkled with salt and incense. A bloodless oblation accompanies the daily lamb holocausts. There is no need for details: Leviticus abounds in minute legislation concerning the cleaning, cutting and preparation of the flesh offerings as well as of the bloodless ones. (57) In a general way it is clear we are dealing with food offerings: what matters is their symbolic import. It is a question of acknowledgement on man's part that God is the giver of all things: through these very things then is gratitude best shown. The point of importance here, however, is not to indicate the complex of subjective attitudes that dictates this or that kind of sacrifice but to show that man prepares his offe-

---

not an isolated sign. It is linked with the acceptance of the flesh offerings. In this acceptance more sign language is possible: God, symbolized by altar fire, can be shown as taking the gifts more dramatically. Such fire-acceptance of the flesh naturally extends to the blood. If the question is raised as to the accuracy of considering the fire in this way, note 61 might help.

56) Holocausts, Lev 1,5; peace offerings, Lev 3,2. According to the importance of the person for whom the sin offering is made, the blood is either taken into the holy place, sprinkled towards the veil and smeared on the horns of the altar of incense (Lev 4,5), or on the horns of the altar of holocausts (ibid.25). When a dove is offered for sin, its blood is not smeared on the horns, but sprinkled on one side of the altar (Lev.5,7.)

57) *Examples*: the daily holocausts of lambs are offered with flour kneeded in oil and with libations of wine (Ex 29,40). Aaron's consecration sacrifice consists of the rich, inner parts, with bread, pastry and cake (ibid.25). The holocaust rite is described in Lev 1; the communion sacrifice in Lev 2. Bloodless food offerings: Lev 3. Sin offerings: Lev 4. Many details of the rites in Lev 5-7. A summary of them is given by CLAMER (LSB-PC, 11) on Lev 1,3, p.31.

rings in a human manner. He prepares as he does for his fellow human beings, but, naturally, gives the external preparation a unique significance. He makes over the whole of the flesh of an animal as a food offering or, where he is to communicate himself in the offering, makes over the best parts to God. God is not thought of as needing the nourishment! His consumption of what is offered will not be a literal eating, but such as to serve for a sign of his being pleased with the offering. Man wants to see God take to himself what has been offered. Hence what is a sufficient sign of God's acceptance of the blood will not serve here. The blood once offered can run off the altar into the ground and be effectively removed from all profane use by man: it can without more ado be considered as having passed over into God's possession. But flesh offerings cannot, to put it crudely, continue to be heaped up on God's table or taken off and put away in some place away from man's use and still be considered as belonging to God. Otherwise, even here, the very acceptance on the altar would be some sort of sign of divine acceptance. We saw earlier that fire can be considered a more complete sign of divine acceptance, and now we see that the natural symbolism of fire is ratified by God. The sacrifice is considered as food to be consumed by fire for God: at the same time as being changed by the fire a pacifying fragrance.

> «And the priest shall offer it on the altar as food offered by fire to the Lord.» (58)

In another passage the idea of a sweet fragrance is joined to the idea of consumption:

---

58) Lev 3,11. «Burn»: Hebrew, *hiqtîr* = make to burn like a perfume, the smoke of which rises to God as an agreeable fragrance. CLAMER (LSB-PC, 11) p. 43 translates this passage: «le prêtre fera monter la fumée de l'autel.» «Nourishment offered by the fire» from Hebrew *léhém isséh* = nourishment, food communicated to God by fire. *Isséh* meant at first only the nourishment offered to God, including the parts ceded to the priests. But by attaching the word to the root *es* (fire), the Israelites put the accent on the part actually burnt for God on the altar. Thus, according to CAZELLES (LSB-J) on Lev, p.13, the idea of nourishment was played down. and the holocaust made like an incense offering. But the words *léhém* remains, and means «nourishment» straight out. The two words are combined in the translation «nourishment offered by fire.» The Vulgate has «in pagulum ignis» here and «in alimoniam ignis» in v. 16, whereas the LXX version emits «*léhém*» in both cases, fearing to compromise the spirituality of the Godhead. The gross understanding of God's consumption of the offerings is ridiculed in several places (so Ps 49,13: Do I eat the flesh of bulls or drink the blood of goats?). The idea was held by a number of Semites and probably badly instructed Israelites. However, one has to be careful

«And the priest shall burn them on the altar as food offered by fire for a pleasing odor.» (59)

In other passages no mention is made of nourishment:

«And the priest shall burn the whole on the altar, as a burnt offering, an offering by fire, a pleasing odor to the Lord.» (60)

It seems to me that there are two ideas being expressed: the first, that the fire consumes the offerings in the name of God: God comes down upon them and partakes of them in a divine manner, symbolized by the fire. The second, that in order to overcome the tendency to materialize this action of God's, the fire is considered as changing the offering into a fragrant smoke, with which God is delighted. In this sense the offering rises up to him from the altar, and is assimilated to the offering of incense. But it is the sweet savour of a food offering. The two ideas seem to me somewhat awkwardly joined, but it is clear there is the underlying notion of fire's consuming at the altar the offering being made. In this way the offerers have set the table of God, and as of old God is present in fire. (61)

---

of giving such an interpretation to rites that look like unsymbolic feeding of the gods. LAGRANGE, *Etudes sur les Religions Semitiques*, 2 1905, 267 says, «Si le sacrifice n'avait été qu'un procédé culinaire pour nourrir les dieux, il n'aurait jamais eu de place dans la religion.»

59) Lev. 3, 16.

60) Lev 1,9,17.

61) The only other interpretation would be to say that fire enters into the process of offering as such, and is simply the means for causing the offering to be presented in the heavens as a sweet fragrance. So LEPIN M., L'Idée du Sacrifice de la Messe, Paris 1926, 687-8. 704-5. de la Taille (MF 691-3) argues against the idea, admiting of course that the fire does enter into the offering of incense for an incense offering is precisely an offering of incense burning and pouring out its perfume. Now it is, true that the flesh offerings are in a sense equiperated with incense offerings by the constant use of the «sweet fragrance» theme. To that degree then, there would be point to Lepin's view. But there is a big difference, The sacrifices are made *humano modo* —under the appearances of food: together with the flesh there are the bread offerings, the libations, salt. They are offered to God when man places them on the altar as on God's table through the hands of the priest. God by fire as it were consumes the meal. If fire were part of the *human* process where could we find the sign of *divine* acceptance, necessary if the symbolism of food offering is to be carried through to the end? Prior to *man's* participation in the sacred meal of communion with God, God himself must be seen as —so to speak— consuming the portion offered to him. Finally, if fire were man's agent for transmitting the offerings to God it would surely be preposterous to see God's supplying this element whenever he sent down fire on the victims!

It might he asked where is the sign of the acceptance of the

But the altar is also the table of God in the sense that from it God feasts his worshippers in friendship. When God accepts his portion of the offering on the altar, the remainder of the offering acquires a sacrosanct character and, when eaten, is a sign of the sacred friendship of the worshippers with God. (62)

This dignity of the altar as the scene of God's manifestation of this inward pleasure and acceptance of man's offerings is seen more clearly when the fire is of miraculous origin. So in the ordination ceremonies of Aaron the sacrifices are already burning on the altar as Moses takes Aaron into the tabernacle to present him to God. When they come out and Aaron blesses the people in the name of God, God shows his ratification of the ordination and the reality of Aaron's new dignity:

> «And fire came forth from before the Lord and consumed the burnt offerings and the fat upon the altar.» (63)

The effect is to consume in an instant what is already being burnt. It is true that the miracle has for its purpose the ratification of Aaron's priesthood, but the intrinsic sense of the miracle is that the fire of the altar is a fire from God's side: a sign of his acceptance of the sacrifices.

On a later but similar occasion, as Solomon is dedicating the temple, sacrifices are lying on the improvised altar of the court of the temple between the altar proper and the holy place. Solomon kneels in prayer:

> «When Solomon had ended his prayer, fire came down from heaven and consumed the burnt offering and the

---

incense sacrifice, if the fire there enters into the offering itself. Perhaps in the fact that only sacred fire could be used: and certainly, as in the case of the blood, in the very fact of the incense's being *received* on the altar from the hands of the one who placed it there.

62) So in Ex 24,11 at the ratification of the alliance. The communion sacrifice, so wide spread among the Semites, is described in Lev especially in Ch 7, but is given a somewhat inferior position, as having led, during the monarchy, to much license: CAZELLES on Lev (LSB-J) p.11. It was a sacred banquet, the choicest or most vital parts symbolically consumed by God, the rest, considered as provided by God, consumed by the worshippers. cf. 1 K 2,16, where the sons of Heli are taken to task for wanting their share before the offering has been made at the altar. The altar and its fire make the gift over to God. Made sacred, the gift now imparts sacredness to the worshippers. So God's sacredness is, at least figuratively, communicated via the altar to the offerings and so to the people.

63) Lev 9, 24.

sacrifices, and the glory of the Lord filled the temple.» (64)

In the first case it seems quite probable that the fire came forth from the cloud that continually hung over the tabernacle. (65) The cloud was the sign of God's presence, and on the occasion of Aaron's blessing «the glory of the Lord appeared to all the people».

This seems to mean that the cloud became changed with a sudden illumination, and that thence came the fire on to the altar. (66) In the account of the fire at the dedication of the temple under Solomon the fire comes from heaven, and the glory of the Lord fills the temple itself, as though both phenomena come simultaneously from the heavens. (67) In any case the meaning is clear: the fire comes from the presence of God and acts in his name. The most striking instance of this fire acting in the name of God to accept and show approval, is in the sacrifice offered by Elias on Mount Carmel. Elias pours water

---

64) 2 Par 7,1.

65) Ex 40,34. The cloud came at the completion of the building of the tabernacle.

66) CLAMER (LSB-PC, 11) on Lev 9,24, p.84.
It has been suggested that the cloud above the tabernacle was the cloud of the continual incense sacrifice. However, while the idea is not unattractive in that it would equiperate aromotic fragrance with the divine presence, the cloud seems to be significant of the presence, power, glory and trascendent holiness of God, mainly because of its *brightness*. Cf. Durwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, 118. While this cloud remained, the cloud of incense, rising up from altar, into the holy of holies and diffusing itself over the Ark, would thus be seen as bearing Israel's fragrant worship into the presence of God. When the miraculous cloud appeared at the dedication of the Temple (3 Kings, 8, 10-13) did God as it were invest the incense cloud with new qualities to make it the symbol of his pesence? If he did so then the subsequent quasi-permanent presence of the incense cloud in the holy of holies from the twofold daily burning of incense in such large quantities would be in its way an indication of the divine presence. But as far as I can see, the formal significance of the incense clouds rising into the holy of holies and 'hiding the shrine over the Ark' (Lev. 16,13) is not so much to 'supply' for the dense, bright and all-enveloping cloud occasionally and miraculously manifesting the divine presence, as to signify the unceasing need for the prayer of the holy people to come like a fragrance into the presence of the holy God, so near his people.
E. K. Taylor, C.M.S. in an article, *Mary in St. Luke's Gospel*, The Clergy Review, July 1960, 416, seems to favour the view that the incense smoke provided the symbol of the divine presence.

67) The cloud is already over the temple as Solomon prays: 2 Par 5,13. So perhaps the same thing happens on this occasion as I suppose, on the suggestion of CLAMER (loc. cit.), happened at Aaron's ordination, mamely a sudden fiery illumination of the cloud, with fire leaping from it on to the holocausts.

over the offering, the altar, the trench round about, and prays God to manifest to the people that he alone is the true God:

> «Then the fire of the Lord fell, and consumed the burnt offering, and the wood, and the stones, and the dust, and licked up the water that was in the trench.» (68)

These striking instances make it clear that the fire in sacrifice is not part of man's offering: otherwice we should have the absurd position of God's acting instead of man to make the offering. It seems perfectly legitimate to apply the meaning of the miraculous fire to the humanly applied fire. So we can see that man does not, so to speak, make his gift pass by fire into the heavens and await the sign of acceptance there. He sees the sign of acceptance under his very eyes: he sees that the fire demonstrates more vividly the power of the altar to make sacred. It is the fire of God: it is the fire of the altar as well. It is because the offerings are on the altar that the fire consumes them. There are not two acceptances: one of the altar, one of the fire, rather there two ways of showing the one divine acceptance. The very being on the altar is a sign of God's having taken the offerings: the fire brings out the truth more strongly, symbolizing God's taking the offerings to himself to make them share his sacredness. (69)

The instructions for the fire show it is to be regarded as inseparable from the altar. (70) It is to be continually fed by the priests so that it never goes out. All night long the holocaust must burn, and during the day sacrifice will follow sacrifice, so that the fire will never lack its function:

> «Fire shall be kept burning on the altar continually; it shall not go out.» (71)

---

68) 3 K 18-38.

69) DOLLINGER J.J., *Heidenthum und Judenthus*, Regensburg 1857, 208 (Quoted in MF 13[1]) puts the meaning of the fire very strikinly, making it an organ of appropriation or the mouth of the divinity: «Das FEUER war das ANEIGNUNGS ORGAN gleichsam der Mund der Gotthet, dem das Opfer dargebracht wurde, oder das die Substanz desselben in Gestalt des Reuches, ihr zufuhrte», (The fire was the organ of appropriation, as it were comparable to the mouth of the deity, to which the offering was brought, or which fetched the substance of the offering to the deity in the form of the smoke of sacrifice.)

70) CLAMER (LSB-PC,11) on Lev, 9.12-13, denies that the fire was in any sense a representation of the divinity, but simply the means of burning incense and consuming victims in honour of God. So its perpetuity was the visible sign of the uninterrupted adoration rendered God by his people. See note 61 for why I think idea only partly correct.

71) Lev 6,13.

The fire will be as it were the animating principle of the altar, a perpetual sign of the active reception by God of the continual homage of his people. God will have a «dwelling» presence in the holy of holies, signified by the cloud, and an «active» presence at the altar, signified by the fire.

There are two instances, though, where the fire has not got the meaning of divine acceptance. First, when the remains of a sin offering have to be burnt outside the camp, they are not burnt on an altar, nor by fire from the altar. (72) The meaning of the burning outside the camp is then different from that on the altar. Most probably the meaning of the former is to show the effects of the latter. By the sacrifice pardon for sin is asked. By the burning outside the camp of de skin and carcase of the animal is shown the complete destruction of the sin. (73) The second instance is in the burning of the incense. Incense must be burnt in order to be offered. Here the acceptance is shown by its being performed on a sacro-sanct altar. However, the burning must be done with the fire from the altar of holocausts: no strange fire may be used. But there is no symbolic *consumption* of incense, obviously: the symbolism of offering is in the burning and rising smoke of the incense: the symbol of acceptance in its being offered at a place sacred to God.

Two other incidents in the book of Judges add further meaning to the relation between the fire, the altar and God.

The first deals with the sacrifice offered by Gedeon after the apparition bidding him set to and prepare the deliverance of the oppressed people. The text speaks of the apparition of «an angel of the Lord» in some places, of «the Lord» in others: at the conclusion of the sacrifice Gedeon is convinced he has seen the Lord. It is possible that «Lord» has been altered to «angel of the Lord» out of respect, but it is clear that the angel —if we do not accept that it was a sort of human appearance of God himself— is acting in the name of God. (74) Gedeon asks how he will be able to deliver the people.

> «And the Lord said to him, 'But I will be with you, and you shall smite the Midianites as one man. 'And

72) ibid. 4,12; 16,27 (day of atonement for the years's sins).
73) MF 693[2].
74) Jud 6,14.16.23: the apparition is called «Lord»; in 11.20.21.22: «angel of the Lord». Gedeon says (22), «Alas, O Lord God! For now I have seen the angel of the Lord face to face.» TAMISIER R. (LSB-PC,111) ad loc., p.203 suggests that the word «angel» has been added out of respect.

> he said to him, 'If now I have found favor with thee, then show me a sign it is thou who speakest with me. Do not depart from here, I pray thee, until I come to thee, and bring out my present, and set it before thee'» (75)

Returning with the flesh and bread offerings he is commanded to put them on a nearby rock and make a libation. Then the angel of the Lord

> «reached out the tip of the staff that was in his hand, and touched the meat and the unleavened cakes; and there sprang up fire from the rock and consumed the flesh and the unleavened cakes». (76)

The sign asked for proves the heavenly origin of the message, but it is the sign we have seen used on other more public occasions. Afraid of his life for having seen God, Gedeon is reasured he will no die:

> «Peace be to you, do not fear, you shall not die. Then Gedeon built an altar there to the Lord, and called it The Lord is peace.» (77)

But already the rock used was an altar, designated by God through the apparition.

The second instance occurs in the sacrifice offered by Manué, father of Samson, after the message concerning the future birth of the child. Manué brings his gifts and offers them.

> «And when the flame want up toward heaven from the altar, the angel of the Lord ascended in the flame of the altar...» (78).

Primarily the miracle proves the heavenly origin of the messenger, but it seems to me there is a deeper meaning in the incident. The angel is not differentiated from God by Manué:

> «The Manoah knew that he was the angel of the Lord. And Manoah said to his wife, 'We shall surely die, for we have seen God'». (79)

So for the angel to mount heavenwards with the flame seems to suggest that equally with the flame the angel is taking the sacrifice heavenwards, that he identifies himself with the action of the flame in its acting for God. This would help to

75) ibid. 16-18.
76) ibid. 21.
77) Jud 6,24.
78) Ibid. 13,20.
79) ibid.22.

define the meaning of the fire more clearly. The fire consumes, devours the offering, not to show that God literally consumes the offerings but to show what corresponds in God to man's consuming food. After all, eating means takin food into intimate vital relationship with oneself and raissing it to the level of one's own life. So for God to act in relation to what is presented to him under the form of a food offering means that he takes it into intimate relationship with himself. We must add, of course, that this process is figurative or real according to the nature of the sacrifice. It is perfectly clear that the sacrifices of the Old Testament can receive nothing but a legal transformation by the fact of their being taken into God's possession: that is, their new divine status is only symbolic, nothing intrinsic taking place in the sacrifices to endow them with a heavenly manner of existence. The reality is to come. In the meantime, the divine way of consuming offerings will be figured forth by the quasi-spiritual consumption achived by fire· Although such a process looks forward to its full realization in the perfect sacrifice to come, nevertheless it has value at the time, as indicative of man's offering gifts for a purpose and of God's agreeing to the purpose in accepting the gifts.

Having dealt with the function of the altar and its fire, we can now pass to the consideration of the law concerning the unity of worship, the fundamental law of the Book of Deuteronomy. (80) This law looks forward to the time when the tribes shall have entered the promised land, conquered it and settled down to peaceful occupation: it is a law demanding that only in the one place chosen by God should the nation offer its sacrifices. Moses enunciates it with much repetition as the tribes are preparing to enter the promised land. Four times in the one chapter he remunds the people of God's will in the matter (81). He first tells them that God wants them to destroy every vestige of pagan worship so as to avoid the danger of falling into idolatry:

> «'You shall surely destroy all the places where the nations whom you shall dispossess served their gods, upon the high mountains and upon the hills and under every green tree; you shall tear down their altars, and dash

80) The Law is repeated about twenty times. MACKENZIE R.A.F., S.J. on Deut (CC) 211c: «...the central law of the Deut. code...» 215a: «This is the first and most characteristic law of Deut.»
81) Deut 12,2-7.8-12.13-19.20-28.

in pieces their pillars, and burn their Asherim with fire; you shall hew down the graven images of their gods, and destroy their name out of that place. You shall not do so to the Lord your God. But you shall seek the place which the Lord your God will choose out of all your tribes to put his name and to make his habitation there; thither you shall go...'» (82).

This law of one altar has already been practised during the wandering through the desert, for all sacrifices have had to be brought to the tabernacle. It seems however that its observance was by no means perfect: not surprising, when the people even fell into the sin of idolatry en route. (83) Moreover, the law of the altar given to Moses at Sinai makes express provision for many altars, which are only to be erected, however, where God should indicate, and only until the definitive place should be chosen for the unique altar. (84)

There is no need to follow the history of the places of cult in the promised land until the final destruction of the high places of worship in the seventh century. (85) It is a complicated story with its own lessons —of danger from pagan rites; of non-insistence on the law when its purpose would have been frustrated, as during the schism between two kingdoms; of the difficulty of removing long-standing practices of mountain worship, worship on the high places (85a) even when they have become illegal, that is after the building of the temple. What is important here is to note the meaning of having only one altar. It shows the transcendence of God over the false gods, for it is for him to designate the place where he shall be worshipped: the false gods are worshipped wherever the people have a mind to. It shows that although the altar is for man's sake it is a thing of God for man's sake: God is to indicate where he wishes the symbol of his acceptance to be set up. Moreover,

82) Deut 12,2-5.
83) ibid.12,8: «You shall not do according to all that we are doing here this day.» For idolatry see Lev 17,7; Num 25,2.
84) Ex 20,24.
85) 4 K 23,1-24 describes the abolition of all places of worship apart from the temple according to the prescriptions of the newly discovered book of Deuteromony: although the reform began before the discovery, as 2 Par 34 shows.
85a) McKENZIE, John L., S.J. (op.cit. Ch.III: The Gods of the Semites,) interprets Semitic worship againt the background of recent findings, thus showing the temptations to unbridled «sacred» sexuaity the Israelites were subject to in this matter.

the supervision of worship possible at one shrine will offset the dangers of pagan rites being introduced at the hill shrines. For even though the people overthrew the pagan places of worship, their own mountain shrines in honour of God were contaminated, when the civilizations intermingled, with the pagan rites of the conquered territory. (86) But the chief reason for the unity of worship is to make the people realize their unity as the people of God, morally gathered round one altar,on which sacrifices in the name of all will rise day by day to God. The moral presence day by day will be reinforced by physical presence three times a year, on the occasion of the feasts of the Passover, Pentecost and Tabernacles. (87) God will finally choose this altar in the city of Jerusalem, built on a hill; (88) so the Lord's altar on Sion will become the centre of the restored worship of the return from exile, the sign of the future worship of the messianic days. (89)

The people realize the importance of there being only one altar for the public, official worship of God· When the tribes finally take possession of the holy land, some of them choose to live on the east side of the Jordan. They build a large altar and immediately there is trouble. The other tribes want to make war on them for their violation of the law of the unity of worship. However, the matter is settled by words, and the altar allowed to stand, since the reason for it is not cultual but monumental. It is to remind future generations that the tribes on the far side of the Jordan have the right, equally with the others, of bringing their sacrifices to God. In the preliminary accusations against the apparent defaulters, it is the will of God that has been violated, the will that would have social unity depend upon cultual unity:

86) MACKENZIE op.cit.211c: «Smaller Yahweh sanstuaries were in existence all over the country, often on the sites of Canaan high places, and sacrifice were offered to him there, in all good faith, even by the prophets (e.g. 1 K 9,12; 3 K 3,2-4; 1 Par 21,26). Nevertheless in proportion as Israel learned to adopt the Canaanite civilization (under the monarchy), the frequent contamination of (under the monarchy), the frequent contamination of their rites with pagan practices and perhaps the identification, or at least association, of Yahweh with the local Ba'als in a syncretistic cult, became a scandal...»

87) Deut 16,16.

88) 3 K 8,44; 4 K 21,7; 2 Par 6,6 etc. stress the fact of the divine choice of Jerusalem and of the temple as the hallowed place where God's name is to dwell.

89) cf. 1 Cor 15,25; Col 1,16; Eph 1,10; Gal 4,26; Apoc 22,13. Also note 107.

> «Thus says the whole congregation of the Lord, 'What is this treachery that you have committed against the God of Israel in turning away this day from following the Lord, by building yourselves an altar this day in rebellion against the Lord... only do not rebel against the Lord, or make us as rebels by building yourselves an altar other than the altar of the Lord our God'. (90)

The building of the altar is regarded as an act of schism that will bring God's punishment on the whole community. The answer of the tribes reveals their consciousness of the one altar of the tabernacle as the centre of religious unity:

> «Far be it from us that we should rebel against the Lord, and turn away by building an altar... other than the altar of the Lord our God that stands before his tabernacle.» (91)

During the northern schism Elijah rebuilds an ancient altar on Carmel, to win the allegiance of the people in a definitive manner to God. We saw the divine answer to Elijah's prayer. There is another circumstance about this occasion that shows the connection between the altar and the unity of the tribes. After the failure of the pagan sacrifice,

> «Elijah took twelve stones, according to the number of the tribes of the sons of Jacob, to whom the word of the Lord came, saying, 'Israel shall be your name'; and with the stones he built an altar in the name of the Lord.» (92)

The twelve stones united in one show the faith and unity possessed by the true sons of Jacob, and are an appeal to the present wavering people to decide once and for all to follow the faith of their ancestors and be united in the worship of the true God. So the altar, which we have considered as a sacred symbol acting on behalf of God, is now seen as a symbol of the tribes possessing faith in the true God. It seems to me that somehow the tribes themselves under this aspect of their unity in the true faith can be considered an altar, and that from that altar God wishes to receive the sacrifice of unqualified adoration. So that as the sacrifice is consumed by fire on the stone

90) Jos 22, 16.19.
91) ibid. 22,29.
92) 1 K 18,30-31.

altar, united adoration might rise up from the people, considered as one thing of flesh and blood sacred to God. Such is the result:

> «And when all the people saw it, they fell on their faces; and they said, '«The Lord, he is God; the Lord, he is God,» (93)

In this act the people offer God the adoration of their minds and bodies, the sacrifice that is fittingly offered on the altar of their own persons, sacred to God by alliance and circumcision. I say this somewhat tentatively, in view of what the Fathers say later about the altar's representing the Church.

In the psalms the altar connotes joy and repose in God. The psalmist speaks of the tenour of his life, praising God at the altar of the sanctuary, which he loves so well:

> «I wash my hands in innocence,
> and go about thy altar, O Lord,
> singing aloud a song of tranksgiving,
> and telling all thy wondrous deeds». (94)

During the sacrifices it was the custom to walk round the altar, and at the same time join in the singing of the various psalms. (95) Again, longing in exile for the worship of the temple, the psalmist says:

> «Oh send out thy light and thy truth:
> let them lead me,
> let them bring me to thy holy hill
> and to thy dwelling!
> Then I will go to the altar of God,
> to God my exceeding joy» (96)

It is sufficient to be in the presence of the altar to be with God, and because of the song and music associated with the worship at the altar, (97) the latter becomes the symbol of joy and exultation:

> «and I will praise thee with the lyre,
> O God, my God.»

Psalm 83 has affinities with the Psalm (42) just mentioned. and seems to be a sequel. The singer has returned to the sanctuary, like a bird flown back to its nest. The altar is the soul's

---

93) 1 K 18,39.
94) Ps 25,6.
95) BIRD T.E. (CC) on Ps 25,6-8, 344c.
96) Ps 42,3-4.
97) Eccii 50,16.18; 47,9-10; Par 15,16; 16,4; 23,5.30.

dwelling, refuge and rest: that is, the singer places his soul's security in the worship of God at the altar. (98)

«How lovely is thy dwelling place,
O Lord of hosts!
My soul longs, yea, faints
for the courts of the Lord;
my heart and flesh sing for joy
to the living God.
Even the sparrow find a home,
and the swallow a nest for herself,
where she may lay her young,
at thy altars, O Lord of hosts...» (99)

I take it that the reference to «the altars» refers to the two altars in the temple: the two taken in their unity as the focal point of Israel's prayer and sacrifice (100)

Further spiritual teaching with regard to the altar is had in the book of Ecclesiasticus. On the one hand, observance of the Law, the doing of good to others, especially to the poor, and the schunning of evil and injustice, are so many ways of offering sacrifices. On the other hand, such metaphorical offerings do not dispense with offerings in the proper sense. These are part of the Law itself, especially at the time of the three great feasts of the Pasch, Pentecost and Tabernacles. The offerer must not only offer with a good intention but with generosity. Because the offerer is making a gift to God out of the abundance given by God, and moreover will be rewarded and outdone in generosity by God, let him always offer with joy on his face and with pleasure. Such is the theme of an exhortation. We see the same attitude of joyful, generous worship enjoined here as was spontaneously expressed in the psalms: «all thou givest, give with a smiling face, gladly bring in the tithe.» (101) More particularly, however, in this exhortation there are specific references to the altar. The fat burning on the altar and the incense rising before the face of God are material happenings that must get their true meaning from the sentiments of the offerer:

98) BIRD (CC) on Ps 83,2-5, 355c.
99) Ps. 83, 3.
100) KNABENBAUER (CSS) on Ps 83,4 p. 312 mentions that several saw in the «dove» (according to the Vulgate) a symbol of the whole people. Certainly a pleasing thought. Perhaps the «swallow» could be taken in the same sense.
101) Eccli 35,8.

«The oblation of the just man enriches the altar, and its fragrance rises before the Most High. The sacrifice of the just man is agreeable, and his memorial will not be forgotten.» (102)

On the other hand lack of worthy sentiments makes the offerings powerless. Such is the burden of God's complaints against the priests of the temple in the book of Malachy. Such lack of desire to honour God means that defective animals are used in sacrifice; these the altar fire, for all its symbolism, cannot render acceptable· The whole worship should cease rather than go on in such an insulting manner:

«O that one among you would shut the gates and that you would not kindle the fire upon my altar to no purpose.» (103)

The time is coming when such unworthy sacrifices will give way to a pure oblation to be offered among the gentiles: «in every place incense is offered to my name and a pure oblation.» (104)

Indeed, the messianic days referred to in this prophecy are foretold by other prophets as well, under the form of the temple worship. In these prophecies the altar of Jerusalem, the divinely chosen place for Israel's united worship, is to become the altar of the whole world. Isaiah pictures the gentiles bringing their gifts to be ronseirated by the altar, in a prophery ioncerning the glorified Sion as the religious centre of the world:

«Upon thee Javé shines, And over thee his glory appears... thy heart shall throb and expand, For the wealth of the sea shall be turned to thee, And the riches of nations shall como to thee... All the flocks of Kedar are gathered to thee, The rams of Nebayoth are at thy service. They come up with acceptance on My altar, Yea the house of My glory will I glorify.» (105)

Not only that but the altar will be the Lord's table for the feasting of the peoples of the world:

«A time is coming when the Lord of hosts will prepare a banquet on this mountain of ours: a banquet of rich viands, a banquet of choice wines — of rich viands

102) Eccli 35-6. The handful of flour and incense thrown on the altar acts as a reminder to God of the offerer.
103) Mal 1,10. Translation: SUTCLIFFE (CC) ad loc., 556d.
104) ibid. 11.
105) Is 60,3-9. POWER E., S.J. (CC), 450c for trans.

> full of marrow, of choice wines well refined.» (106)

Here is the familiar theme of the banquet of the Messianic times, in which God is pictured as giving the highest proof of his friendship and familiarity by inviting to his table. Such an image conveys the truth of God's communicating his divine riches. Already, such a communication is symbolized to some extent by the communion sacrifices of the Old Testament, but in the future there will be a significant difference: God will give his guests to feast on the very parts of the sacrifice which are reserved, consecrated and offered to him alone in the old worship (107). The altar and table of the Lord will be the meeting place between God and his new people, where they become pleasing to him by making acceptable offerings, and where they shall feast on his good things in great joy:

> «It will be said on that day, Lo, this is our God; we have waited for him that the might save us. This is the Lord; we have waited for him; let us be glad and rejoice in his salvation». (108)

Ezechiel, too, pictures the Messianic times in his description of the New Temple, the New Cult and the New Holy Land. (109) He necessarily does so in forms familiar to himself and his contemporaries, but his detailed account of the vision of the New Temple can scarcely be conceived as a blue-print for the actual rebuilding of the temple after the exile. Rather it is a figurative account of the worship in the Messianic Kingdom: and must have been known as such, for the builders of the new temple did not follow his prescriptions, which are at times at variance with the Mosaic code. (110) The great altar of holocausts is described after the likeness of the altar set up by Achaz in place of Solomon's altar: a ziggurat form of altar, common in Assyria and Babylon, and consisting of three square blocks

---

106) Is 25,6. Trans. as above, 435h.

107) KNABENBAUER (CSS) on Is 25,6, p.468-9. The feasting symbol is also found in Prov 9,2; Ps 21,27; 22,5; Is 55, 1; 65,13, as well as in Matt 22,4; Lk 14,16.
Fortasse ii rem bene declarant, says Knabenbauer, after giving many opinions on the matter, qui convivium hoc in eodem sensu generali accipiunt quo communicatio bonorum divinorum in se intelligitur expressa, prout et hisce in terris et demum in cœlesti patria futura sit». The feast on the good things of God is had, of course, through spiritual fellowship with the sacrificed Lamb of God.

108) Is 25,9.

109) Ez 40-48.

110) POWER E., S.J. (CC) on Ez XL-XLVIII, 492a.

of stone of decreasing area placed one on top of another. (111) The table or altar of incense is described as made of wood. Into this New Temple God enters and declares: «Son of man, here is My throne; here, eternally, in the heart of Israel, is My resting place» (112) From this New Temple and flowing past the altar comes a stream of water, symbol of Messianic blessings, to flood all the land:

> «and behold, water was issuing from below the threshold of the temple toward the east (for the temple faced east); and the water was flowing down from below the south end of the threshold of the temple, south of the altar... and wherever the river goes every living creature which swarms will live...» (113).

Sanctuary and altar are in closest connection: what is offered at the altar is accepted there by God and as it were taken into his dwelling place in the sanctuary. The blessings do not flow directly from the altar, but only past it: they are the blessings coming from the God of the sanctuary in response to the worship offered him at the altar.

To conclude this chapter we can summarize what the Old Testament reveals about the significance of the altar. Wherever he authorises an altar God will come and bless those who worship there. 'The matter of the altar is to be natural, earth or unhewn stones, which will remain the substantial part of the altar, even when it is surrounded by a rich casing of bronze covered wood. The natural sacredness of the altar, as representing God in the reception of the offerings, is not enough in the special legislation concerning the tabernacle worship. The altar must be anointed with fragrant oil in the name of God, thus becoming sacro-sanct, itself sacred and imparting sacredness to whatever is offered on it: it must however be purified from the sinfulness of those who have erected it. It acts in the name of God, first by receiving the blood of sacrificed animals and secondly by its fire consuming the food offerings. The fire by its quasi-immateriality is a fitting symbol of God's coming down upon the offerings to consume them in a divine manner, transforming them from their human condition to a spiritual

---

111) Ez 48,13.
112) ibid. 43,7.
113) Ez 47,1.9. cf also Jn 7,10 and 19,21 in which he shows that Christ, having promised such wonderful waters from within himself, has them issue forth after completing his sacrifice.

one. The fragrant smoke of the altar of incense wafts into the holy of holies the joyful adoration and prayer of the people. At the same time this incense can be understood to complete the symbolism of the smoke rising from the altar of holocausts. Smoke and incense rising will indicate that, as God has come down upon the offerings in fire, so he takes them to himself into his inner sanctuary, into heaven. Thus is their status raised, at least in a figurative, legal manner. Now made sacred by the sacred altar and its fire they can become the means of imparting sacredness to those who feast on them: it being understood that the whole offering is made sacred by the part offered and accepted on the altar. The offerers then become guests at God's table, feasting on food that in now not theirs but his, and thus, under the form of a present friendship is signified a richer communication of divine riches in the mesianic times. Being as the focal point of the relations between God and his people, the altar becomes a splendid sign of unity. In fact God leads the people to concentrate all their sacrificial worship on one altar, chosen by him in the mountain city of Jerusalem. There God wishes his people to rejoice in him by offering generously at his altar and living in accord with the sacrifices they offer. By this worship concentrated at the altar, blessings will flow from the sanctuary, which God, dwelling in heaven, sanctifices by his presence. The glorious days to come are dreamed of under the aspect of all nations bringing gifts that will be accepted on the altar and feasting on the richest portions of the offering reserved normally to God. Briefly, God communicates sanctity through the sacred chrism to the altar, the atar to the offerings, the offerings to the worshippers and so divine and fraternal communion is strengthened: with a view to a heavenly fulfilment beginning in messanic days.

CHAPTER II

THE MEANING OF THE ALTAR IN THE NEW TESTAMENT

A word of explanation is needed here to offset scholarly scandal! The phrase *New Testament* means that new state of affairs brought about between God and man and dealt with in new sacred writings. The state of affairs obviously existed long before the writings. The sacrifice of the Cross had been offered, and the sacrificial activity of the Church was the centre of the new testament. The first part of this Chapter deals with the reality and the identification of the altar of sacrifice —both in the sacrifice of Christ on the Cross and in the sacrifice of the Church— by a simple process of reasoning. The method is *a priori*: sacrifice demands an altar —Christ's sacrifice is perfect— therefore it involves a perfect altar. Then in the second part the texts of the new testament writings are examined, not so much to establish the fact or the identity of the altar as to see what consciousness, if any, the sacred writers had of it.

Anyone familiar with the writings of de la Taille will instantly recognise the degree of my indebtedness to them. Hence I do not pretend here to be blazing a trail into the unknown so much as providing the reader with enough doctrinal background for the constant assessment to be made of both sacred and ecclesiastical writings. It must not be forgotten that the truth about the altar does not derive wholly from the sacred writings, even the ancient ones: hence it should not be exclusively tracked down there. The sacred and ecclesiastical writings simply show a more or less developed awareness of aspects of this truth.

The principle that altar sanctifies the offerings placed on it is confirmed by the authority of Christ, thus upbraiding the scribes and pharisees:

> «'You blind fools! For which is greater, the gold or the temple that made the gold sacred? the gift or the

altar that makes the gift sacred?'» (1a)

The same power of sanctifying is attributed to the temple and the altar, and this indicates a moral oneness between the two symbols, the one of God's presence the other of his activity Christ, moreover, indicates that the real temple prefigured by the material one is his own body (1b) and in so doing implicitly indicates that the altar finds its true significance there as well. So that if he is the temple of the propitiation he is to make to the Father, he is likewise the altar of the sacrifice he is to offer. In his enigmatic statement and prophecy to the Jews he hints at the transfer and elevation of the idea of temple: his risen body will be the true dwelling of God, the sanctuary of the new and eternal covenant, the tabernacle for the true sacrifice. The new worship will unite and transcend in its spirituality the earthly, shadowy and manifold cult of legal sacrifices. (2) To similar spiritualisation and unity it is legitimate to think that the altars of the old law will also be assumed, all their significant details and functions being found in the new altar, though in a superior manner. The point of course is important. It supposes that there has to be an altar in the new dispensation. But it is legitimate, for if the new sacrifice to replace, fulfill and infinitely surpass all other sacrifices, is to be a proper sacrifice and not simply a metaphorical one (3), it must have in it what makes it recognizably a sacrifice. It is not a sacrifice because revelation says so, but revelation says so because it is. It would be arbitrary to say it is a sacrifice and then deny that one of the essentials of sacrifice, the altar, could be missing: on the grounds that such a superior sacrifice could dispense with such a lowly instrument of human cult. However, once the altar is conceived of as having sanctity prior to the victim's having it (at least in purely human sacrifices), then it will not be thought of as absent from the perfect sacrifice, but rather as itself reaching the perfection of its function. In the perfect altar there will not be any priority of sanctity to

(1a) Mt 23, 17-19.
(1b) Jo 2,19-20.
(2) MF 154.
(3) For all these discussions on sacrifice notice a) that the internal dedication of the soul to God (the principle part of sacrifice) makes the sacrifice TRUE as opposed to insincere; b) that the external offering of the gift makes it PROPER, as opposed to improper or metaphorical. We speak of the «sacrifice» of good works.

be communicated to the victim: just as there will not be any less sanctity in it than in the victim. But where, in the perfect sacrifice, can we find the altar?

We are not called upon here to discuss the connection between the sacrificial action at the supper and the sacrifice in blood upon the cross. In some fashion Christ anticipated the blood offering of the Cross by proper sacrificial oblation at the supper. (4)

In the old sacrifices, the body of the animal which was to become a victim, a lamb of God, had to be placed on the altar, its blood already drained from it, and there await an additional sign of divine acceptance: the very placing on the altar was itself an inchoate sign of that acceptance, but had to be completed by the consuming fire and ascending smoke, preferably by fire of miraculous origin. Clearly the acceptance of the blood by its very nature, had to be confined to its being received by the altar; as a sort of compensation, the souring of the blood was done with a variety of rites. At the supper sacrificial action the fulfilment of his old cult is now at hand. Christ takes bread into his holy and venerable hands, with a view to offering his body as the victim of sacrifice: and so at an altar. (4a) Once the victim begins to be offered it is really accepted, even though the *manifestation* of this acceptance does not occur immediately. The manifestation will occur in the glory of the resurrection, but is virtually present in the real acceptance. The real acceptance is achieved simultaneously with the real oblation at the supper, even though the oblation is not over in an instant.

At this stage it is necessary to reflect on what it means for Christ to use an altar in his sacrifice. We are outside the realm of purely material offerings, where priest, victim and altar are separate realities. In this spiritual sacrifice, where priest and victim are one, it is absurd to think of Christ's having to place the flesh and blood of the victim on some extraneous altar, as on an object symbolizing by its close con-

(4) Everyone is familiar with the main theories on the relationship between the supper and the Cross. They are well summarised and discussed passim in the *Mysterium Fidei*: except for the «sacramentalist» theory, which can be found in many modern writings. Cf. C. Tierney. *The Theology of Misteries*L A. C. R. XXXV 1958) 15,18,276.

4a) Once the victim begins to be offered it is really accepted, even though the *manifestation* of this acceptance does not occur inmediately. The manifestation will occur in the glory of the resurrec-

nection with God the place of God's acceptance (4b). Where else can the altar be except in as close connection with God as the victim? What else but the body of Christ itself? Therefore the Son of God as priest will not have to approach the Godhead with his visible offering except at the altar of his own visible self: whether we consider the visibility to be sacramental at the supper or real on the cross.

Remember we are not talking so much of the interior self-giving that accompanies outward sacrificing, as of the outward process. In the internal sacrifice we could talk perhaps of the altar of Christ's heart, at which his inner worship would please his Father, but we are concerned here with sacrifice in the proper sense of an external offering made on an external altar to God. The only possible external altar for the flesh and blood of the victim is the body of the offerer. Nothing is nearer God in the external order of reality, for God is there as in his own personal possession and temple, thanks to the hypostatic union of Christ's body and soul with his divine Person. Therefore we have to see how it is possible for Christ as priest to offer his flesh on the altar of his body and pour out thereon his precious blood.

Let us see what happens first with regard to the placing of the flesh of the victim on the altar. Uttering the words of consecration over the bread, Christ gives his body a new presence, which, linked with the following consecration, shows forth his body as drained of the blood. The sacrificial words of the two consecrations, «given for you», «shed for you unto the remission of sins», show that this body and blood are present as a sacrificial offering. Now we have seen that all animal flesh is sacrificial by being placed on a holy and sanctifying altar and lying there for its full divine acceptance. How can this sacrificial flesh of our Lord be said to «lie» on the altar of his body except by being so much «on» it as to be identical with it? No closer union between offering and altar

tion, but is virtually present in the real acceptance. The real acceptance is achieved simultaneously with the real oblation at the supper even though the oblation is not over in an instant.

(4b) It makes an interesting bit of speculation to ask what would have happened if Christ had offered the flesh and blood of a lamb in sacrifice: would he have placed them on an altar? What if he had transsubstantiated bread and wine into the flesh and blood of an already existing lamb? Such odd suppositions imply that our Melchisedechian priest would have been a priest according to the order (or rite) of Aaron. They also help to focus the mind on what did happen!

can be thought of. Far from the idea seeming unreal because there is lacking the accustomed material duality of objects, offering here, altar there, this unity of victim and altar should strike us as the supreme achievement of sacrifice. Offering made to God have always been placed symbolically as close as possible to him. Here this attempt to reach him in something taking his place finds its perfect accomplishment.

But where is the divine sanctification the human offering acquires precisely by being placed on God's altar as victim? The question is similar to that which asks how can Christ merit what is already due to him, for instance, the glory of his humanity. The answer is along the same lines: namely that what is due on one count becomes due on another. So although Christ's humanity was divinely sanctified by hhe hypostatic union, it now has this sanctitity under a new title, as being the victim of sacrifice. So what cannot acquired, is now present in such a way as if it had been brought about by the sacrificial offering. (5)

We come next to the priestly action of pouring the sacrificial blood on the altar. By the words of consecration a sacrificial cut pouring of our Lord's blood is represented. Therefore in some sense, it is being poured on the altar by the priest. If the altar is the sacred body of the Lord, then the blood is shown forth as poured out over it precisely in being shown as separated from it. In the symbol of blood immolation to come, i.e. in the double consecration, our Lord «pours» the blood over his altar body in a symbolic fashion, so anticipating the actual blood pouring over the altar-body which will follow during the course of the passion (5a).

The rite is not a mere symbol of what is to come: it is the anticipation of what is to come, such an anticipation of it as to make the supper sacrificial. Christ is here and now offering himself as a Victim to his Father. The actual victimizing of the sacred humanity is still to come». In other words, the High Priest according to the order of Melchisedech, apparently offering bread and wine at the altar of the supper

(5) MF 27.

(5a) There is no need to remind the reader that by transsubstantiation Christ becomes present in the same condition he has at the moment of speaking but with a new manner of presence, different from from his natural one. He is present under the bread and wine appereances in the manner in which substance is present. New presence does not alter the reality of what is present.

table, is in reality offering his own flesh and blood at the altar of his own body. On the cross, while the blood pouring is being caused by the Roman nails and is sacrilegious from the Jewish high pries't malice, it is sacrificial by the divine high priest's determination. (6)

It might be asked could we regard Christ's hands as the altar at the supper. (7) For in them he held the sacramental species indicating his victim flesh and blood. There would then be a kind of actual distribution between victim and altar as a support for our imagination: we would see the victim in some sort of visible, manner (i.e. through the mediation of the species) present on the the altar by being held in Christ's hands. Then we would see the priest feeding the apostles from the victim flesh of the altar. Similarly we would see the blood on the altar in a slightly more graphic manner. However, I do not think that is the primary sense in which Christ in his humanity is the altar. Of course, it is exactly the same humanity locally to mix the two orders. I should prefer to say that as the sacrifice of the body and blood is going on sacramentally, under and apparent bread and wine offering, we should rather consider Christ's humanity in its sacramental presence as hav-

---

(6) It might be asked if any difference is made to these ideas by the varying interpretations given to the relationship between the supper and the cross. We recall that these interpretations are of two kinds: one kind makes the sacrifice of the cross begin by the ritual oblation at the supper, the other kind doesn't. The answer to the doubt depends on whether we are speaking of the *fact* of Christ's being an altar at the supper and on the cross or of its *explanation*. Obviously, granted the legitimacy of identifying Christ with the altar of his own sacrifice, he must be the altar at the supper and on the cross, since he is sacrificing on both occasions. But as to the explanation of this fact, de la Taille (as representative of the first kind of interpretation) would say that just as the willing suffering on the cross is known to be sacrificial not precisely from its being visibly and willingly accepted but from the ritual oblation at the supper, so Christ's being an altar on the cross is due to the same ritual consecration's «informing» the whole process with sacrificial meaning and so endowing the body of Christ with the status not only of victim but also of altar.
Is the post-mortem bleeding, from spear thrust, and from the side and the feet when the body was taken down from the cross —forms of bleeding quite clear from the evidence of the Holy Shroud— is this blood being spilt sacrificially? The priest has finished offering his immolation in blood... but, no doubt, he has willed that whatever blood be spilt have the dignity of the blood of sacrifice, even though the immolation be finished. I have never seen the point discussed.

(7) The suggestion is considered here in view of what Cabasilas will have to say later about the relation between Christ's hands and our altars. Cf. his Vita in Christo, 1, 111: PG. 150,580.

ing the functions of both victim and altar. When the blood reality of the passion occurs then we can see both victim and altar in the locally present aspect: Christ's material blood visibly poured out over his material, visible body. To say nothing of its practical impossibility, it is unthinkable that Christ himself should have performed on the cross any real rite of blood pouring, for example, by smearing blood over his hands. That would, indead, have been a priestly action of smearing the altar of God with the blood of the victim, but the supposition is intolerable. Such a grotesque example helps us to see the incongruity of saying that by holdding the chalice of his blood in his hands, Christis thereby pouring the blood over the altar of himself. (8) Others are to shed his blood: no man can shed his own.

Finally we have to see how the acceptance of the sacrifice is manifested by the fire of the altar. We have seen that the altar not only receives the outpoured blood and the immolated flesh of the victim but is also the means of indicating divine acceptance. It does this by the very fact of having the blood poured on it (although this in the old worship was necessarily a very fallible sign of the divine acceptance) and by the consummation of the flesh by fire, wether of immediate or mediate divine origin. In the case of Christ's sacrifice, it goes without saying, all imperfections vanish. There will not be any question of a mere symb ol ofdivine acceptance. Moreover, there will not be any interval between oblation and acceptance. Acceptance will be involved in the oblation. So it is that the consecration by our Lord at the supper is at once his oblation of himself as victim and the Father's acceptance of the victim. For it is by divine power that Christ changes the bread and wine into his flesh and blood: this power as originating in God sufficiently indicates the divine acceptance of what is offered. (9) The external manifestation of this divine acceptance takes

(8) The incongruity would be heightened by considering that in the supposition Christ to indicate the pouring of blood should have poured some of the blood sacramentally present over, say, his hands. It is clear I think that the altar here is in the sacramental order, as is the victim. Of course it is the visible Lord who is the victim (and so the altar), but he makes hinself sacramentally present as victim: so, too, I would think, as altar. In the liturgy the Church certainly stresses Christ's hands, as though they were the sacred altar! But perhaps she wishes to stress the freedom and generosity of Christ as he deliberately takes into his hands the elements that will signify, when consecrated, the awful reality of the passion and death.

(9) cf. n.4 and MF 692.

place only at the resurrection and ascension of the victim into heaven, but the reality of the acceptance is there from the moment of the oblation. So we see that the altar of the Lord's body exerts its function of accepting in the name of God the flesh and blood present «on» it. The divine fire manifestting this acceptance will be the «fire» of divine glory, which will transfer the victim from an earthly to a heavenly condition in the fullest possible manner, and no in the mere symbolic manner of the fire of old. But like the fire of old, this divine altar fire of glory will belong to God and to the altar and thus pass to the victim: it will be the glory that belonged already by right, he from the hypostatic union, to the sacred humanity. (10) It will be given, however, under a new title: namely as the effusion of divine pleasure over a sacrificial effusion made with such filial love and obedience. We could say that this fire of glory was potentially in the sacred humanity, waiting for the moment when the latter should become at once victim and altar, and that then it issues forth, consuming victim and altar, as in the sacrifice of Elias on mount Carmel. Both victim and altar are then transferred to the condition proper to God, who has accepted the victim on the altar. From henceforth, then, there will be a heavenly altar and a heavenly victim. In taking the victim up into the glorious existence proper to himself God will not have to remove the victim from the altar as from a weak symbol of his acceptance. In this spiritual sacrifice the altar with its fire will continously represent the divine acceptance of the victim, preserving it, so to speak, from corruptibility by endowing it with radiant mortality.

To sum up this investigation, we could say that we are free to contemplate in an undivided manner the three realities of priest, victim and altar at the last supper and throughout the passion, although now one element, now another is more prominent. At the supper it is clearly the priest who is acting, while from the agony on through to the death on the cross, it is clearly the victim who is being immolated in blood. It is in the passion too, that we can see the blood of the victim being poured out over the divine altar. Victim and altar are seen

(10) The glory of the Son's Godhead, the glory received from his Father and communicated to that sacred manhood in which he is his Father's Son.

with equal intensitiy, with growing clarity, until the painful immolation is complete loving oblation thus consummated. It is no wonder that the cross itself so often receives the name of the altar of Christ's sacrifice, for on the cross the true al-ings to see how much of the meaning of the meaning of the tar (as, too, the true victim) is seen in its full light.

We can now pass to the texts of the New Testament writ-ings to see how much of the meaning of the altar as just worked out, is present.

In warning the Corinthians against eating food offered in idolatrous worship, St. Paul speaks of comunion (κοινωνία now with the body and blood of Christ, now with altar, now with the divinity:

> «The cup of blessing which we bless is it not a participation (κοινωνία)in the blood of Christ? The bread which we break, is it not a participation (κοινωνία) in the body of Christ?... are not those who eat the sacrifices partners (κοινωνοί) in the altar ?... I do not want you to be partners with demons (κοινωνοῦς τῶν δαιμονίων)» (11)

In this passage St. Paul refers to that complex of doctrine which unites victim, altar and the divinity: he does so in such a way as to indicate familiarity on the part of the readers with the symbolism of participation in the victim. For a moment we can recall the connections between these three realities in order to see the force of communion with the altar. In every sacrifice the victim is thought of as sanstified by the altar, which itself is sacred to the divinity. So the latter is understood as the primary source of sanctity; the altar, being representative of the divinity, as sanctified by it, and as sanctifying the victim; the victim as sanctified, and as sanctifying the communicants. So by eating the victim there is acquired a communion with the sanctity of God, communicated by him to the altar and so to the victim. Not that there is a diminution of the sanctity of God by the time it reaches the victim, nor is there a separation from God by having his sanctity immediately from the victim, as though by two steps removed. The sanctity of the victim *is* that of the altar, wich in turn *is* that of God. Wich means that there is really one

(11) I Cor 10,16-21.

fellowship or communion, that with the divine sanctity, but that it is possessed through the active symbolism of union with the victim of the altar. Whoever then is associated with the sanctity of the victim is thereby associated with the sanctity of the altar, and so with the sanctity of God. Moreover, the only reason for having the first of these associations is to have the second: just as this must be had only for the sake of having the third. Conversely, there is no association with the sanctiy of God except by association with that of the altar, nor can the latter be had except by association with that of the victim. (12)

So when St. Paul gives a threefold κοινωνία as the result of the eating sacrificial foods, first that with the body and blood of Christ, secondly with the Jewish altar and thirdly with demons, he is merely referring to the same kind of thing, namely an association through eating with the sanctity of the victim, the altar, the divinity. Of course with a difference in the three classes of communicants! The pagans, by their eating, partake of the wickedness of the demons, the Jews of a divine sanctity, in figurative rites, Christians of divine sanctity by symbolic and effective rites. (13) But because only their victim is mentioned it does not mean that for Christians the eating means association only with the victim. In each type of worship the three associations are present, with victim, altar and divinity. So St. Paul implies that in eating the body and drinking the blood of Christ, we too have association with the sanctity of the Christian altar, as the Jews had it with theirs, and with the Christian God, as the pagans had it with their demons. So he concludes his remarks by saying that the Christians cannot have communion with the altar of God and that of the demons: «You cannot partake of the table of the Lord and the table of demons.» (14) Nor can they be associated with God and demons at the same time: «You cannot drink the cup of the Lord and the cup of demons.» Obviously the Christians could have physically eaten of the pagan foods, but the interior κοινωνία with one altar and God ruled out that with the other altar and the demons. Here again we are led to the con-

(12 MF. 476.B.
(13 The rites did not effectively signify the sanctifying grace of union with God, though such grace was had by the just under the old Covenant.
(14 1 Cor 10,21.

clusion that the Christian altar, which must have the same real sanctity as the victim, must be the body of Christ. The full thought of this passage will then be, that by sacramental communion Christians have spiritual fellowship with Christ, sharing with him the sanctity he has as victim, altar and God. There is no need to develop the idea of the sanctity that is involved, except to show that Christ, as the heavenly altar, mediates divine sanctity through his being the victim forever on the altar, eternally maintained in that condition by the divine fire of glory that burns there. (14a)

Hence we are prepared to see some of the overtones of the statement in the Epistle to the Hebrews, in which St Paul prohibits the use by the Jewish Christians of the legal foods of the Old Law, basing his argument on the superiority of the eucharistic food:

> «Do not be led astray by diverse and strange teachings; for it is well that the heart be strengthened by grace, not by foods, which have not benefited their adherents. We have an altar from which those who serve the tent have no right to eat.» (15)

Instead of the old sacrificial foods, Christians have the eucharistic food, which strenghthens the heart in grace. What is the altar in this passage? First, let us see why St Paul says the Aaronic priests cannot eat from our altar. He compares Christ's suffering on the Cross to the burning of the sin-offerngs outside the camp: since the priests could not eat of the latter sacrifice (16), neither therefore can they eat of the former. But the Christians can: hence they must go outside the camp to Christ, bearing abuse for him. They can partake of the sacrificial food, which is the eucharist, from the altar of Christ's sacrifice. Is the Cross then regarded by St Paul as the altar? No, for two reasons. First, he says «we *have* an altar»: the Cross is a thing of the past. Second, in his comparison with the sin-offerings, St Paul equates the suffering of Christ on the cross with the burning of the victims. Now

(14a) The divine sanctity produces a twofold effect in Christ's sacred humanity: the first, a sanctity as substantial as the hypostatic union, the second, flowing from and demanded by the first, an absolute plenitude of grace and charity in his human soul. The eating of the glorified flesh of Christ associates us, too, with the divine sanctity itself, and thus our souls are «graced.»
(15) Heb 12, 9-10.
(16) Lev. 16,27.

the burning of the victims was not the sacrificial burning on the altar: this and the sacrificial oblation had taken place within the city, and the burning outside was to show the destruction of sin, brought about by the offering. So St Paul does not think of Christ's suffering on the cross as his being offered on the altar: rather, according to the comparison, he thinks of the priestly oblation as having taken place within the city, The conclusion is that our altar is not the cross but a present heavenly one, (17) from which we can eat, the flesh of him who was consumed in the suffering on the cross: it must then be the body of Christ, the only «sedes Dei» which bears «on» it the victim of the sacrifice of the passion. It is only our imagination which is inclined to boggle at the identity of things which of old were distinct, and which in our daily experience we think of as distinct. So by considering that we have a (heavenly) altar, we are not only keeping our expectation fixed on the city which is to come, but are enabled to realize the truth that Christ, having passed into the heavens to be our great high priest in the heavenly tabernacle of his own body, is at the same time the imperishable victim of his sacrifice: to be which he is for ever present on the heavenly altar of his own humanity, whose undying fire forever communicates glorious incorruptibility to the immalated flesh. (18)

(17) MF 197. Also Bonsirven (quoted by SPICQ C. —O.P., L'Epître aux Hebreaux II, Paris 1953, 425b), who agrees: «Ne convient-il pas qu'il soit l'autel, comme il est la victime? Nous aboutissons ainsi à une sublimation et à une unification magnifiques de toutes les figures...»

(18) This interpretation of Christ's being the altar may receive confirmation from a likely meaning of St Paul's subsequent exhortation to the Chistians, «Thorough him then let us continually offer up a sacrifice of praise to God, that is the fruit of lips that acknowledge his name.» What is this sacrifice of praise, coming so soon after the mention of our having an altar? In the LXX version a sacrifice of praise is one of the three kinds of peace offerings (Lev 7,12); we call the Mass «this sacrifice of praise». So St Paul could be speaking of the eucharistic sacrifice by using this phrase. But what of the additional phrase about «the fruit of lips?» It comes from Osse 14,3: «reddemus fructum labiorum nostrorum, which, however, renders the hebrew «parim sefaténou» (=bulls, our lips), which, according to MEDEBIELLE (LSB-C. XII) on Heb 13,10, p.370, would seen to indicate that thanksgiving will take the place of sacrifice. But another probable meaning, according to de la Taille. MF 198, is «Let us render the victims we have vowed, let us offer our vows: that is our sacrifice», just as we speak in the Canon of the Mass of those «who render to thee their vows (tibique reddunt VOTA SUA).» St Paul then adds an exhortation to well-doing and to alms-giving, «God is pleased with such sacrifices»; this metaphorical use of sacrifice, it might be said, seems to indicate a similar metaphorical use of

We can pass now to the more direct treatment of the heavenly altar that we find in the Apocalypse. First of all we see that St John makes use of the figure of the temple with its furnishings in order to convey the truth of the heavenly worship. (19) Thus we see Christ standing as victim before his Father (20) ; making men priests of God. (21) We see an altar of holocausts; (22) a golden altar, too, before the throne of God, (23) an altar which speaks. (24) The heavenly temple is seen on many occasions, and the ark of the covenant. (25) All this imagery lasts for the duration of the Church militant. But in the New Jerusalem, which succeds to the Church militant, there is no temple except God and the Lamb: (26) the implication being, perhaps, there is no altar either, except in a sublimated sense connected with God and the Lamb.

The suggestion has been put forward — it seems very probable to me — that the decor of these heavenly visions has been suggesteed not only by the temple worship but, more directly even, by the Christian worship of the first century. In the early domestic Christian places of worship:

> «the bishop sat upon his throne, wich was covered with a white linen cloth, in the tablinum, facing the people across the altar; the presbyters sat on either hand in a semi-circle; the deacons stood, one on either side of the throne, the rest either at the head of the people before the altar or scattered among them

---

the offering of the «sacrifice of praise». But could it not be that St Paul is reminding the Christians that *metaphorical* sacrifices flow from the *proper* sacrifice of the eucharist? The interpretation of de la Taille makes the whole passage more cogent, stressing that we have a sacrifice and communion which fulfill all the old sacrifices, whether sin or peace sacrifices; that we offer and receive the victim of the Cross, not at a material altar (as some commentators thought, see LSB-PC p.368) but at the heavenly altar.

(19) ALLO E.-B.,O.P., L'Apocalypse, Paris 1921, p.103 says that everything in the earthly temple had its counterpart in the heavens. CHARLES R.H., The Revelation of St John 1 (ICC), Edinburgh 1920, p.227, defending the position that there is only one heavenly altar, says, «It is wholly unjustifiable to conclude that every characteristic of the earthly temple has its prototype in the heavenly Temple in the Apocaplypse.» cf. n.35.

(20) Apoc 5,6.9.12.

(21) ibid. 5,10; 1,5-6.

(22) ibid. 6,9; 14,8.

(23) ibid. 8,3-5.

(24) ibid. 9,13; 16,7.

(25) ibid. 11,19; 14,17; 15,5.6-8; 16,1.13.

(26) ibid. 21,22-3.

> maintaining order; some of the sub-deacons and their assistants, the acolytes, guarded the doors; the others assisted the deacons in their various duties. The laity stood, facing the bishop, the men on one side, the women, on the other. The catechumens and strangers stood by themselves at the back.» (27)

So speaks Dom Gregory Dix. He then goes on to point out that this arrangement must have been adopted in the first century, as being later on the universal practice and also because it is reflected in the scenes of the Apocalypse. Here, he says,

> «everything centres upon the golden altar which is before the throne of God. Before it stands the multitude, which no man can number, of the redeemed. Everywhere are the ministering angels. And the four and twenty elders of heaven have their seats in a semi-circle around the 'great white throne of God and the Lamb', as the earthly presbyters have their seats around the white-clothed throne of the bishop.» (28)

Hence Dix concludes that it is the practice of the Church which has suggested the symbolism of the vision. It seems then quite possible that St John has a mixture of materials in the accounts of his material taken from the temple and from the Christian practice of his own day.

The heavenly altar plays a very decisive part in the Apocalypse. For the moment taking it for granted that there is only one altar, with characteristics of both the altar of holocausts and the altar of incense, we see that the prayers of the martyrs (29) and of all the saints are offered at this altar before the throne of God. (30)

These prayers become spiritual forces, wich are conceived as bringing about divine judgement: for after the prayers are offered, fire from the altar is cast down upon the earth in punishment. (31) Later a voice from the altar bids the four angels

(27) DIX Dom Gregory, The Shape of the Liturgy, Westminster [2]1945, p.28.
(28) ibid.
(29) Apoc 6,10.
(30) ibid. 8,4.
(31) ibid. 8,5. «These prayers have a double effect: they obtain mercy save when it is refused; but even when mercy is rejected and they provoke chastisement, it is chastisement that can be curative.» So MARTINDALE (CC) ad loc. 967d.

of punishment to be released. (32) Then at judgement time the angel of the altar where the martyrs are, comes forth and bids the angel whith the scythe to begin the judgement; (33) for the prayers of the martyrs are now due to be answered, the number of their brethren having been filled up. Finally the altar is heard speaking once more, to proclaim that the Lord's judgements are indeed just. (34)

We can examine each of these scenes in order to see what interpretation to give the heavenly altar or altars.

The first scene occurs during the visions at the breaking of the seals on the scroll by the Lamb. Most probably these visions are indicative of great principales or energies at work in the struggle between Christ and Satan, the Church and the world. (35) When the fifth seal is broken, John sees

> «under the altar the souls of those who had been slain for the word of God and for the witness they had borne; they cried out with a loud voice 'O Sovereign Lord, holy and true, how long before thou wilt judge and avenge our blood on those who dwell upon the earth?' Then they were each given a white robe and told to rest a little longer, until the number of their fellow servants and their brethren should be complete, who were to be killed as they themselves had been.» (36)

There is a controversy as to whether the altar mentioned here is the same as the altar of incense to be mentioned later. (37)

---

(32) ibid. 9,13-14.
(33) Apoc 14,18.
(34) ibid. 16,7.
(35) MARTINDALE (CC) 996e: «he (St John) is offering a gradual exhibition of great principles, or energies at work, discernable in life by the keen sighted.»
(36) Apoc 6,9-11.
(37) ALLO, op. cit. 103 C.3 and MARTINDALE (CC) passim, are for two altars. CHARLES (ICC) on Apoc 8,5, pp.227-31, argues at length for one, from other apocalyptic and early Christian literature. He also mentions Isaias 6,6, where the angel takes the live coal from off THE altar, which, being within the temple, is presumably the altar of incense. De la TAILLE (MF 132) and MERK (Novum Testamentum Graece et Latine Romae 1938) in his cross-references seem to think of only one altar. BONSIRVEN J., S.J., L'Apocalypse (Verbum Salutis, XVI) Paris 1951, p. 161 speaks of the vagueness of this altar, and thinks one altar would be admissable. Moreover the litury speaks of the heavenly altar as though there were only question of one: e.g. «in sublime altare tuum.» I don't think it makes a great deal of

As with the visions concerning Our Lord, who is referred to as the Lion of the tribe of Judah, the root of Jesse, the Lamb, the Day-Star, without our having to visualize all these as separate imaginative visions had by St John, they being rather means for conveying the multiple truth about Christ, so perhaps with the altars. It seems to me we can without upsetting the meaning of the altars imagine them as combined into one. Many of the early writers of the Church speak only of «the heavenly altar.» (38)

Here then we see the souls of the martyrs under the altar: a clear enough reference to the sacrificial blood of victims poured out at the foot of the altar of holocausts, the life being in the blood. (39) The martyrs shedding their blood being to a glorious climax the sacrifice of themselves that accompanied their offering of the eucharistic sacrifice. Theirs is the fullest identification possible with the victim of sacrifice. With Christ the victim they have achieved their own victimhood, and so are easily conceived as being with him at the heavenly altar. If we give a Christological symbolism to this altar we can see how the vision teaches the close union with Christ that the martyrs have in heaven. In fact they pray for the judgement on the wicked, as though conscious of their power to help bring it on:

> «they cried out with a loud voice. 'O Sovereign Lord, holy and true, how long before thou wilt judge and

---

difference whether we imagine one or two altars in the Apocalypse. I certainly cannot decide the matter: just as it is very difficult to decide with exactness what happens at the altar of incense in Apoc 8, 3-5. cf. n.43. The main thing is to understand the ideas being conveyed by the symbolic visions.

(38) cf. Chapter III, nn. 3.5.9.37.43 etc.

(39) The idea does not meet with the approval of CHARLES (ICC) ad loc., p.173-4. He thinks of the martyrs as having been sacrificed on the altar: hence they are under the altar (as though buried). Charles concludes an examination of Jewish ideas on martyrdom by saying, «...the martyr was conceived first and chiefly as a sacrifice to God, and though his body was slain on earth, the sacrifice was in reality made in heaven, where his soul was offered on the heavenly altar.» Martindale here makes «under» the altar the equivalent of «at the foot of the altar», as do all those —most commentators— who see a reference to the O.T. blood rites. In any case it is hard to see the difference between the two conceptions. For to be sacrificed on the altar (as regards the soul) and to have your blood poured out at the foot of the altar surely come to the same thing, especially as «the life (soul) is in the blood.»

avenge our blood on those who dwell upon the earth?» (40)

Before the seven trumpets begin to sound, announcing the same thing as the seven seals only under more concrete symbols, (41) there is a double preparatory vision. We are in the heavenly temple:

> «And another angel came and stood at the altar with a golden censer; and he was given much incense to mingle with the prayers of all the saints upon the golden altar before the throne; and the smoke of the incense rose with the prayers of the saints from the hand of the angel before God. Then the angel took the censer and filled it with fire from the altar and threw it on the earth.» (42)

Although there is controversy about the altar (one of two?) (43), about the angel (on or by the altar?) (44), about the censer (really such or a fire-pan for bringing coals from one altar to the other?) (45), the saints (the martyrs already

(40) Apoc 6,10.
(41) MARTINDALE (CC) 967e. Interpretations of the Apoc. vary between the recapitulative and successive nature of the seven seals, trumpets, etc. (Allo and Charles respectively). Martindale interpres them more in the former sense; he says St John sees the great forces at work in the Christ-Satan conflict, first in an ideal orden, then more concretely, finally ins the actual historical order, focusing his attention more and more on contemporary events. The same ideas are repeated but after the manner of waves, that is, «These general truths (re the transcendence of God, the rebelliousness of men, the saving and the loss of the obedient and obstinate respectively, etc.) have been several times repeated: the waves retreat only to crash farther forward; and now they will fall on to the times of John himself, and the world in which those to whom he is immediately writing have to live.» So Martindale writes, summarizing the first part of the Apoc., to 11,18: (CC) 968f.
(42) Apoc 8,3-5.
(43) Allo and Martindale suppose two. Charles one. See note 37. «Charles adduces Isaias 6,6 where the angel takes the live coal from off THE altar, which, being within the temple, is presumably the altar of incense.» According to Jewish Apocalyptic literature, the altar has all but universally the characteristics of the altar of incense. In one Talmudic passage the word «built» recalls the altar of holocausts: CHARLES, p.228.
(44) Martindale suggests «on the steps of the altar of holocausts», (CC) ad loc., 967d. Charles quotes a parallel in Amos 9,1 and then Gen 24,13.43, to show that ἐπὶ here, can be translated «by». »On» the altar of incense would certainly be a strange image: such strangeness inclines Allo to accept the altar of holocausts.
(45) Charles discusses this: (ICC) ad loc., p.230. He concludes that the angel held a censer, which was already full of coals. The angel is generally considered then to place the censer on the altar. How

mentioned or the saints on earth of both together?) (46), there is an obvious enough meaning to the scene, whatever be the possibility of a profounder meaning. Assisted by angelic intercession the Church's prayers reach and please God. These prayers, probably of martyrs and faithful combined, hasten the chastisements that are to further the reign of God.

For the throwing of the fire on the earth with the subsequent thunder, lightning, noises, and earthquake is done in answer to the prayers. It is the same fire which burns the incense and chastises the earth. Martindale imagines the angel's taking the burning coal with the clouds of incense rising from it and casting it on the earth. (47) The chastisements unfold as the seven trumpets are blown. After the sixth trumpet St John says, «The rest of mankind, who were not killed by these plagues, dit not repent...« (48) showing that the chastisements were such as could have been curative.

This sixth trumpet plague is the worst of all: it destroys a third of mankind. The voice setting it in motion comes from the altar:

> «Then the sixth angel blew his trumpet, and I heard a voice from the four horns of the golden altar before God, saying to the sixth angel who had the trumpet,

---

then would he later take fire from the altar? A Lapide thinks of other censers on the altar! BOISMARD, R., O.P. (LSB-J) ad loc., p. 47, has two altars, a firepan (not a censer), and hence coals on the altar. This seems to be Martindale's idea too. Perhaps details are not meant to be pressed. If there is a combination-altar, the fire could well be immediately on the altar burning the incense, Isaias' vision altar was in the temple and had coals: so too in Ezch 10,2, the altar near the throne of God under the seraphim had coals. Fire on an altar of holocausts would be lacking any corresponding symbolic victim: for only animal sacrifices were made there.

(46) Martindale without discussion takes these prayers as those of the martyrs: ibid. Allo and Charles point out that it is not only their prayers but those of all the faithful. It seems then that it is the prayers of all, but with stress on those of the faithful not included among the martyrs.

(47) Martindale (CC) ad loc., 967d. He refers to the Lord's «I have come to cast fire upon the earth» (Lk 12,49). Here, according to GINNS. R., O.P. (CC) ad loc., 758e, there is very likely a reference back to Mal 3,2-3; «For he is like a refiner's fire..»: and in the context of Lk (12,42-48 —description of the fulfilment or otherwise of the will of God) the fire does seem to be one separating the good from the bad. Hence there would be a real unity of thought between this fire of Christ and that mentioned in the Apocalypse. However, the patristric thought is that there is reference to the fire of charity (Ginns, 1.c.)

(48) Apoc 9,20.

> Release the four angels who are bound at the great river Euphrates.» (49)

Again there is controversy about the four angels, but in any case they are connected with the terrible invasions seen under the image of the horse-locusts. The fire from the altar is here particularized: the prayers of all the saints are actually having their effect, and the kingdom is being hastened by this chastisement of the wicked. We see, too, that the prayers of the saints and of the martyrs have the same aim: the desire to see God triumph over his enemies: enemies who have attacked him in killing the martyrs and persecuting the saints. As the martyrs and saints have suffered in the war against God, so by their prayers they share in his victory: and his victory is the meaning behind the calamities of the plagues.

The next appearance of the heavenly altar occurs in the visions of the judgement that are seen just before the seventh mystery is revealed. The seven mysteries tell more fully the same things as the seven seals and the seven trumpets, namely the conflict between Christ and Satan: each series winds up with the final judgement. In this series St John is gradually passing from the 'ideal' allegoric vision of the first part of the Apocalypse to that of actual history. (50) In the visions interposed between the sixth and seventh mysteries:

> «another angel came out from the altar, the angel who has power over fire, and he called with a loud voice to him who had the sharp sickle...» (51)

The context here is rather difficult: but again the reference to the altar is not affected. The angel appears as the delegate of the souls beneath the altar: at last the number of their brethren is complete and the time for the divine vengeance is right at hand. (52)

Finally, with his attention focussing more and more on contemporary events, St John passes from the seven mysteries to the seven plagues. After the pouring of the third bowl of the wrath of God (bowls containing plagues) the altar suddenly speaks in approval:

(49) Apoc 9,14.
(50) Martindale (CC) 969a: «The ideal, allegoric vision is now closed, though the transition to actual history (related of course symbolically) has been gradual, a melting-into, rather than a dovetailing.»
(51) Apoc 14,18.
(52) ibid. 6,11. cf. 18,20; 19,2.

«And I heard the altar cry, 'Yea, Lord God the Almighty, true and just are thy judgements!'» (53)

A speaking and living altar! It would be very tempting to take this as an indication of the personal nature of the altar and see a referecence to Christ himself. But somehow that would be a bit artificial. If the altar symbolizes Christ just because it is the heavenly altar, there is no need to see it endowed with human qualities to heighten the symbolism. Rather, the voice utters the approval of the saints on earth, who, though they are caught up in the tribulations inflicted on the wicked, see these tribulations as having been hastened by their prayers (at the heavenly altar), and as contributing to the kindgdom or reign of God and the salvation of humanity. «Such is the magnificent optimism of the Apocalypse.» (54)

The only other mention of an altar is of an earthly one: St John is told to «rise and measure the temple of God and the altar and those who worship there.» (55) It is not the altar of holocausts in the temple of Jerusalem, but that altar and temple used as a symbol of the Church on earth. The symbolism of measuring is indicative of the preservation of the essential Church even during world-persecution. The Church will shrink until she seems to have no more even a minimum witness-voice,

«and when they (the two witnesses) shall have finished their testimony, the beast will... kill them.» (56)

But her altar remains. And on the general lines that the earthly temple is an image of the heavenly, according to the injunction given to Moses to make everything after the plan shown him on the mountain, we can say that there is a close connection between the heavenly and earthly altar in the Apocalypse. But can we, from the texts examined, say definitely what the heavenly altar does stand for?

In the final visions of the book, St John sees the holy City, the New Jerusalem, coming down out of heaven from God, prepared as a bride for her husband. The city of God covers the whole earth, of which the mountain is a sign. The city is represented, probably, after the style of the ziggurat temples of Babylon, great constructions rising tier after tier and

(53) Apoc 16,7.
(54) Allo, op. cit. 235, C.7.
(55) Apoc 11,2.
(56) ibid. 7.

crowned with a shrine. (57) But this city of God is different:

> «And I saw no temple in the city, for its temple is the Lord God the Almighty and the Lamb.» (58)

The previous composition of place can now lapse, nemely of the heavenly temple with its furniture .So we must conclude that St John sees no more altar. Can we make the same conclusion about the altar, then, as about the temple? I would say, Yes, with some reserve. It is hard to see how God can be called an altar, although easy to see how he can be called a temple. For it is in him that the Church praises him, just as it is in her that he abides and is praised. Moreover, this mutual indwelling is «in Christ», so that Christ is the temple too. As there is the closest connection between temple and altar, we can say Christ is the altar as he is the temple, and that he is the altar precisely as being anointed in his humanity by the divinity, but it seems to me that there we should stop. That is, not think of God's being the altar, but of his being at the altar, of his being the reason why the sacred humanity can be called the altar of God par excellence. (59) Perhaps, too, we could say the same about God's being the temple: for it is true that he is such only by the Son's being the temple. There is no mutual indwelling of the divine Persons and men except «in Christ», in the Son made flesh, and through the spiritual causality of that flesh. In his sacrificial flesh Our Lord at once became the perfect temple of God and offered sacrifice at the perfect altar. All those who are one with him become temple and altar too, (just as they enter into his priesthood and victimhood) in some way that we shall see later from other Christian writings. Unless we make some such supposition about the heavenly altar of the Apocalypse, we are left at the end with a kind of flatness. The altar has figured prominently in the course of the dramatic conflict between Christ and the satanic world; the martyr's souls are in bliss at the foot of the

---

(57) Martindale (CC) in Apoc 21, 9ss., 972a.

(59) MF 161,1: St Thomas (3 S. 83,4,9m) calls God an altar. Alanus ab Insulis has something the same. He thinks of three altars in the temple, the third being the propitiatory. Then he says «ita in templo Christi, id est in eius humana natura, tria resultant altaria... tertium altare est DIVINITAS, in qua elucescit divinae auctoritatis majestas. (Sermo in Annuntiatione Beatae Mariae; PL 210, 202). de la Taille adds: «... rectior modus loquendi est, ut dignitas altaris ADSCRIBATUR humanitati, et REPETATUR ex divinitate. Propter enim insidentem substantialiter divinitatem est humanitas dominica altare perfectissimum.»

altar, their blood having, as it were, been poured out there. Thence they can call for the divine vengeance, and through an angel-delegate ask for the judgement to begin. Thence, too, rise up the prayers of the Church militant: the altar, as the medium whereby these prayers, sweetened by incense, reach God, orders the chastisement of a third of mankind; during the actual working out of this chastisement, which helps bring on the reign of God, the altar in the name of the saints, cries out its agreement with this divine way of acting. Then its earthly counterpart is preserved right through to the end, along with the earthly temple and the worshippers, with which it forms one complex symbol of the Church. Is all this mere imagery for indicating worship? The Lamb is not said to be on the altar: yet the Lamb is seen standing as having been once slain in sacrifice, and history unrolls as the succesive or growing triumph of this Lamb's sacrificial blood. Therefore at least the Lamb belongs to the altar, for the Lamb signifies Christ as the eternal victim, and victim and altar are correlative and inseparable ideas. So it seems to me most reasonable that under the imagery of the altar, which imagery St John implicitly gives up at the end together with that of the temple, Christ is being spoken of.

The souls of the martyrs are «under» this altar. Will that be a symbol of their being victims with the chief victim, but in a subordinate fashion? As we have seen the Lamb is not placed in explicit connection with this altar, but perhaps such an obvious connection needs no mention; all the more so if the two symbols of Lamb and altar are referring to the same Lord under two aspects — namely as being both the victim and altar of his sacrifice. The martyrs, who on earth offered this victim at the heavenly altar during the eucharistic sacrifice, and who fully lived out their own victimhood, signified in the eucharistic sacrifice, now find themselves as eternally made over to God at this same heavenly altar. Now they are truly victims, truly God's. They have bliss (signified by their white garments); they can raise their voices, asking God for judgement to take place: because they have communion with Christ as victim (they were slain for his sake), and as altar (they are «under» the altar).

On earth the saints pray, especially at the great prayer of the eucharistic sacrifice. Their prayers rise from the heavenly altar, mingled with the angel's incense. Whatever

about the identity of the angel, his action is indicative of the angelic assistance given to the prayers of the saints. If the altar is Christ, then angelic and human intercession are seen as reaching God «per Christum». Whether the prayers are the eucharistic prayers or prayers in general, asking for the hastening of the kingdom, I have never seen discussed, but in any case, all prayers are seen as having their efficacy only through contact with the heavenly altar.

As mentioned previsioully, I do not consider the altar's speaking as itself indicative of Christ's being the altar, but rather as the sign of the intimate relation of the saints' prayers with Christ.

Finally, the inviolability of earth's altar as well as of its temple, will show that the Church on earth lives in Christ as in her temple, and is gathered round him as round her altar. The heavenly and the earthly altar will then refer to the same thing, the body of Christ as the means of approach to God, present openly or hiddenly according to the heavenly or earthly condition of the Church.

In conclusion, the passages in the New Testament (60)

---

(60) In an article by SCHMITT, J., *Petra quod erat Christus* (Maison-Dieu 29 (1952) 17-31), a distinction is made between the Palestinian and non Palestinian writings of the N. T. owing to the difference in mentality between Jewish and non-Jewish Christians. The former thought of the Renewal under Christ to be the restoration to primitive purity of the ancient cult. So the injunction to leave one's gift before the altar to be reconciled with one's brother (Mt 5,23) indicated the habit of frequenting the temple services, but in a new spirit, that of the perfection of charity, in imitation of the Father in heaven (p.23). Again, witness Christ's rebuke (Mt 23, 17-19) on the value of the altar. Then there is the Apocalypse, In these writings the O.T. worship is seen as the analogue of the new. But Schmitt points out that in the writings for the Hellenized Christians there is nothing to prove that the latter considered the temple and altar to have permanent values, to be realized and sublimated in the eschatological times. He says the speech of St Stephen (esp. Acts 7,42) stresses the passé nature of the temple (and presumably of the altar), pointing to the new spiritual presence of God among his people. Then St Paul can hardly be said to *stress* the idea of the altar's receiving fulfilment, in spite of the references in the letter to the Corintians re participation in the alar, and the passage from the letter to the Hebrews. Schmitt stresses that for St Paul Christ replaces all the old order, that the temple and altar were preliminaries only. In place of the «limited and episodic» presence of God indicated by the altar, there is Christ who by his Spirit, the Spirit Sanctifer of the Father, fills the creation. Concluding, Schmitt says that the essential diference is that whereas of old the altar sanctified the gift, it is Christ who sanctifies the Table of the Lord (p.31). It would be natural, of course, that writing to the Hellenized Jews not much stress would put on

referring to the altar are in a sense rather unsatisfactory. They are brief; they do not explain themselves; mostly they are incidental. However, we are entitled, I submit, to interpret them in the light of two facts: first, Christ's own indignant reminder to the Jews of the sanctifying power of the altar; second, the need to find a perfect altar's being found where there is a perfect sacrifice. The Christological interpretation «read into» the texts may actually be there all the time, taken for granted. «We have an altar» says St Paul. The following chapter will examine whether there is any indication of such a Christological interpretation among the early writers of the Church, up to the time of Origen.

---

temple-worship and the altar, seeing that these were not very familiar realities to them. Whereas the theme (developed at length by Schmitt) of the «rock which was Christ», the manna, in fact all the «types» of Exodus, would appeal easily to these Christians as themselves having the realities looked forward to in Exodus symbols. Through the eucharist these Christians were drinking of the waters that flowed from Christ the Rock. But I must confess I find Schmitt's idea unnecessary, distinguishing as he does between the things that are mere preparations (the altar) and things that are to be fulfilled (the manna, rock etc.). Surely if there is a perfectly sound sense in which the altar CAN be fulfilled without artificialty, it is fulfilled and not merely replaced by Christ. Again, the limited and episodic presence of God at the old altar will not induce a similar limitation in him who, fulfiling the figures necessarily spiritualizes them, giving them permanence and universality.
Temple and altar are eminently suitable images for transposing heavenly realities until the time for vision comes: then he who is temple and altar in a perfect manner will be grasped not through an image but in himself. (cf. the concluding vision of the Apocalypse. «I saw no temple...»). The limited significance of old is not due so much to the nature of the symbol-idea of altar and temple, but, to the nature of the preliminary worship. Finally, Schmitt is surely right in attributing the holiness of the Table of the Lord, as it is visibly amongst us, to the virtue of Christ, but he does not seem to me to be touching the heart of the matter.
The table at the Supper and our material altars cannot be altars in the primary sense of the word: they are like the wood of the Cross, made sacred by contact with Christ, but in no wise fulfilling the main function of the altar, which is to sanctify the victim. It seems to me arbitrary, just because we are dealing with the perfect sacrifice, to change the essential idea of the altar.

CHAPTER III

THE ALTAR IN EARLY WRITINGS

In this chapter I propose to examine what is taught or implied about the altar up to the time of Origen. So far the altar has been seen as part of the sacrificial mediation between God and man, and therefore inseparable from Christ himself, in his sacrificial mediation. We want to see if the early writers show any consciousness of this Christological interpretation and whether they introduce any new currents of ideas.

First we examine what St Ignatius of Antioch says in his letters, written about the year 110 en route to Rome. The general purpose of these letters is well known: they warn the faithful against a certain Jewish gnosticism, which, besides wanting to reintroduce Jewish customs, denied the reality of Christ's humanity and tried to break up the liturgical unity of his Church. Independent groups were to take the place of the Church united round the Bishop. (1) Our interest lies in those passages in which the saint inculcates liturgical unity by referring to the altar. Although few and not all as clear as we should like, they contain a surprising amount of doctrine when interpreted in the light of one another.

Ignatius uses the word θυσιαστήριον for the altar. Like other writes of the time he uses it in conjunction with or at least as connoting ναός, temple. (2) Both words in these

(1) TIXERONT J., *Precis de Patrologie*, Paris 1920, 21.
(2) In the Apocalypse, passim; Epistle to the Hebrews 13, 10; Clement's Letter to the Corinthians, XXXII, 2 and XLI,2 (F.P. 1, 138.150); Polycarp to the Philipians IV,3 (F.P. 1, 300). Clement stresses the order and unity needed in the eucharistic sacrifice and elsewhere, taking his argument from the fact that sacrifices could be offered only in Jerusalem, and only at one altar. I don't think he is hinting here at the Christians «having an altar». Polycarp's reference to the widows (see later in text) I think also refers to the altar at Jerusalem, because of the word μωμοσκοπεῖται which is used for God's inspection of the sacrifices. It was the

early writings look back to the altar and temple of Jerusalem as to terms of comparison, but then are used to illustrate or refer to some Christian reality. (3)

When Ignatius uses this imagery in his letter to the Magnesians, he is plainly inferring that it has a new content. Thus he exhorts the faithful.

> «Hasten to come together, all of you, as to one temple of God; as to one altar, even to one Jesus Christ, who comes forth from One Father and is with One and departed unto One». (4)

Admittedly Ignatius does not say straight out that Christ is the altar. But seeing that the context is dealing with the eucharistic sacrifice (5) it seems enough that Christ is not being merely compared to the altar as to a centre of unity for the Christians, but is thought of himself as the real unifying altar of sacrifice, of which the temple altar centre of Israel's life, was enly an image. This, the clearest of Ignatius' references to Christ as the altar, helps in the interpretation of his other passages. Writing to the Ephesians he says, «Let no one be deceived; if anyone be not within the altar, he lacks the bread of God.» (6) That this altar also has a Christological meaning seems clear not only from the passage to the Magnesians, but also from the great improbability of its having any other meaning. For if it meant a material altar, the phrase «within the altar» would not make sense. If it meant a material sanctuary, why should Ignatius urge all the Christians to crowd up there and leave the rest of the place deserted? Besides, the meaning of Christian sanctuary dit not come in untill the fourth century (7) Ignatius is using temple imagery, much as it is used

---

regular word for the inspection of the old sacrifices, and is used in this way by Clement (1.c. XLI,2): μωμοσκοπηθὲν τὸ προσφερόμενον

(3) MF 215.

(4) Magnesians 7: LIGHTFOOT J-B., The Apostolic Fathers 11, London ²1889, 552. In his notes on the Greek text (p.125) L. suspects that Θεοῦ should become Θεόν : the imagery would then become more distinct, the approach to God being made through Christ the altar. On the other hand, there is nothing inconvenient in having Christ as the temple of God and the altar, so that not only through Christ but in him is access had to the Father.

(5) «Do nothing without the bishop... let there be one prayer, one supplication ...» ibid. The Greek words refer to the eucharistic sacrifice. Cf. MF 217.

(6) Ephesians 5: ibid. 543.

(7) Canons 19 and 44 of the Council of Laodicea, held between 341 and 382 A.D. (ca.372) Canon 19 it is only lawful for priests to

in the Apocalypse. There in two places, (8) and here, the word θυσιαστήριον but not to the whole sanctuary seems to refer at one and the same time to the altar. That is the image: what is the reality Ignatius is referring to? Not a material altar or sanctuary in the Christian sense, as we have seen. He is talking clearly enough about ecclesiastical unity, for he adds almost immediately, «Whoever, therefore, cometh not to the congregation, he doth thereby show his pride and doth separate himself.» Not to be within the altar means not to be one with the assembly of the bishop. Nowhere else can the bread of God be eaten: other assemblies are unlawful. But Ignatius, while showing that not to be within the altar and to abstein from the assembly come to the same thing, still not does say one is the other. In other words, he is not saying the assembly is the

enter the θυσιαστήριον ; Canon 44 forbids women to enter the θυσιαστήριον (HARDUIN, Acta Conciliorum) t.1. Paris 1715, coll.785-6. 789-90. Both Latin translations, however, give «altare». Lightfoot, op.cit.43 and de la Taille, MF 215,1 think the meaning is, rather, «sanctuary».

(8) Apoc 11,1: «... measure the... altar and those who worship there; 14,18: «and another angel came cut from the altar. It is probable that the word includes the sacrificing area immediately adjacent to the altar: hence it would mean «sanctuary». Lightfoot thinks the word included all the inner court of the congregation, as opposed to the outer court of the gentiles. The inner court covered the parts reserved for the priests, for the men, and for the women, while only that for the priests could be called the sanctuary, L. concludes that, θυσιαστήριον, being at once the place of sacrifice and the court of the congregation, was used metaphorically for the Church of Christ.» In other words, Ignatius is simply transferring a past reality to the present: the altar of old meant the area round the altar for all the worshippers and hence stood for the body of worshippers. So it does now. I suggest, however, that Ignatius is referring to a PRESENT altar, even though under the old imagery. He is not referring to a present material altar or sanctuary as we have seen, but to an altar that is able to create the unity of the body of worshippers by their having spiritual contact with it. He speaks in one sentence of the necessity of being within the altar, in the next of the power of the prayer of the community, «For if the prayer of one ... hath so great force, how much more that of the bishop and the whole Church», and in the next of the excommunication inflicted on himself by one who stays away from the assembly, «Whosoever therefore cometh not to the congregation... hath separated himself: (he pronounces, as it were, the sentence of excommunication on himself: so L.). Thus Ignatius relates being within the altar to being within the assembly, and, as I say in the text, seems to see them as cause and effect. In this interpretation it is not necessary to suppose the very large interpretation given by L. to the altar, but simply to see that «within the altar», has a definite, material meaning in the old worship, and can easily

altar. (9) Rather he is indicating something deeper. Once we suppose the altar is the body of Christ then we can see Ignatius', mind more clearly. For the body of Christ is the effective sign of ecclesiastical unity; to be «writhin» the former, then, means to participate in the latter. (10) To leave the latter is not to be «within» the former. The line of argument of Ignatius will then be as follows. First it is an indisputable principle that whoever is not within the altar cannot have the bread of God, which belongs to the altar. Now a person who abstains from the assembly has really severed himself from it: hence, it is implied, he is no longer *within the altar.* Nor can he any longer eat the bread of God. For the bread of God not only belongs to the altar, but brings communicants into closer contact with the altar. It cannot possibly be given to one who lacks contact with the altar through lacking contact with the bishop and the assembly. Such, I take it, is the thought behind Ignatius' forceful, though casual, remark in this letter.

The interpretation is confirmed, I submit, by another, similar passage in the letter to the Trallians,

> «He that is within the altar (ἐντὸς θυσιαστηρίου) is clean; but he that is without the altar(ἐκτὸς) is not clean, that is he that doeth aught without the bishop and presbytery and deacons, this man is not clean in his conscience.» (11)

Again there is the close connection made between liturgical action apart from the hierarchical assembly and being «without the altar». To abandon the assembly is a sign breaking communion with the altar. The reference would be easily understood if we interpreted the altar as Christ himself, considered to be the living, heavenly and invisible altar, source of life and unity for the liturgical assembly gathered not merely round it, but «in» it; from the one victim and altar, through the hierarchical ministry, streams forth a unifying force that must needs be co-opercted with.

---

be used to speak of the new reality. Instead, then, of the altar's being a metaphor for the assembly, or even for the whole Church, I should say that it is the explanation of the unity of the assembly or of the whole Church. Unity is had by communion with the altar, whereon lies the heavenly, sacrificial bread of God.

(9) As Lightfoot says. See previous note.

(10) MF 216,2.

(11) Trallians 7: Lightfoot, 556.

Finally, with this interpretation in mind, we can see the amount of meaning in the passage from the letter to the Philadelphians,

> «Be ye careful to observe one eucharist (for there is one flesh of Our Lord Jesus Christ and one cup unto union in his blood: (there is) one altar, as (there is) one bishop, together with the presbitery and the deacons my fellow-servants), that whastsoever you do, ye may do it after God.» (12)

Here Ignatius exhorts the Philadelphians to have only one eucharistic assembly, giving as the supreme motive the unity that already exists there of victim (once flesh... one cup), altar, and priesthood in Christ. (13)

The intrinsic evidence would seem to point to a kind of inarticulate awareness among the faithful of the fact that Christ is their altar as well as their priest and victim. For the doctrine is not elaborated: only appealed to as providing a sure rallying ground for tempted loyalty. The faithful are urged simply to think of the state of affairs, «there is only one altar», and to correspond with it, «hasten to come together... as to one altar, even to one Jesus Christ.» (14) The teaching of the Apocalypse about the heavenly temple and altar was surely familiar about this time, so it is not too much to conjecture that there must have been a fairly lively awareness of unity around Christ, as around the glorious altar —a unity manifested and known for such, however, only by the clear fact of ecclesiastical communion. If this underlying sense were not present, it is hard to see how an appeal to it would make much impression: yet Ignatius does appeal to it.

Ignatius wrote letters to the faithful and to the Bishop of Smyrna, where he had been received on his way to Rome. After he had passed through Philippi, the faithful there wrote to the bishop of Smyrna, Polycarp, asking him to write them some words of exhortation and to send them any letters he had of Ignatius. (15) Thus we possess Polycarp's letter to the Philippians. It is of interest for our matter, because it men-

(12) Philadelphians 4: ibid. 564.
(13) MF 217,2.
(14) Cf. note 4.
(15) POLYCARP, Epistle to the Philippians, 3,13: ed. Lightfoot (op. cit., 111), 472-476.

tions the altar, but in quite a different sense from the letters of Ignatius. The latter, as we saw, most probably speaks of Christ himself as the altar. Polycarp only mentions the altar once, and then in connection with widows and their function in the Church. From them is to rise a continual sacrifice of prayerful intercession, which must not be contaminated by any evil:

> «Our widows must be sober-minded as touching the faith of the Lord, making intercession without ceasing for all men, abstaining from all calumny... and every evil thing; knowing that they are God's Altar, and tha all sacrifices are carefully inspected, and nothing escapeth him either of their thoughts or intents or any of the secret things of the heart.» (16)

It would seem that the idea was already familiar to the Philippians: for Polycarp only mentions it as if to remind them of a truth that will make a deep impression on them. The widows are to remember that they are a living altar (all of them together, it would seem), and to think of their prayers of intercession as a sacrifice rising therefrom. Of old, all sacrifices were scrupulously examined by the priests before being placed on the altar. (17) So the widows must see that their sacrifice of prayer is free of any blemish. Any evil thing can cause such a blemish, not just external actions, but even the most secret thoughts of the heart, love of money, for example. If there are evil things within they infect the sacrifice, and of course do not escape the eyes of the Lord, to whom the sacrifice is being offered. Such, I take it, is the thought of this passage. It could also be taken in a broader sense, including all the interior thoughts etc. as sacrifices, and considering God as their inspector. However, the previous explanation gives more prominence to what was regarded as the widows' peculiar contribution to the life of the Church, namely their intercessory prayer (18), and keeps the comparison with the old testament practice more faithfully.

Before seeing if there is a deeper meaning in Polycarp's calling the widows the altar of God, it will be useful to remind ourselves of the specia care God always demanded for the poor,

---

(16) ibid. 473.
(17) CLAMER A. (LSB-PC) on Lev 1,3, p.31.
(18) 1 Tim. 5,5.

especially for widows and orphans. He is proclaimed their guardian, «The Lord... upholds the widow and the fatherless» (19) ; through the Mosaic legislation the pleope are to implement this divine care by themselves making over to the widows and orphans, Levites and strangers, every three years a tithe of all they possessed (20) At the feasts in Jerusalem the people must bring some of their goods in order to rejoice before the Lord in his sanctuary, and invite the widows and orphans to share in the feasting. (21)

Moreover, in the temple, provisions are set aside for the sustenance of widows and orprans. (22) The duty of caring for these members of the people of God is sacred, for it is the command of God. So the gifts to the poor every three years, being sacred, have to be examined for ritual purity, as though they were being made over to God himself. (23) In this sense they seem to be on a par with the tithes to be made over to the Levites. These tithes are an offering to God, and it is God who gives them to the Levites. (24) The feasts at the temple are not strictly sacrificial, for they are in addition to the communion in the flesh of the sacrificial offerings; nevertheless they «share» in the sanctity of the latter, and have to be eaten «before the Lord.» (25) Finally, the gifts kept in the temple at Jesusalem could be looked on as given to God for his poor. The general idea is that it is God who is caring for the poor, but he does it through the collaboration of his people. The gifts are not given as clearly to God and by him to the poor, as in the case of the tithes to the Levites, and the sacrificial offerings with which God supports his priest, but there is a similarity.

This care for the poor, especially por widows, passed over into the Church. Trouble was caused in Jerusalem over alleged neglect of some of the widows in the daily distribution of relief. (26) St Paul gives Timothy detailed instructions about the honour to be given to widows, their own obligations, their

(19) Ps 145,9.
(20) Deut 26,12.
(21) ibid. 11,16.
(22) 2 Mach 3,10; 8,28.
(23) Deut 26,14.
(24) Lev 18,24.
(25) Deut 12,6-7.
(26) Acts 6,1.

enrolment in the order of widows. Normally the faihfull who have widowed relations must support them privately, but widows without this private assistance are cared for by the church. St Paul states, «The woman who is a real widow, and is left all alone, has set her hope on God and continues in supplications and prayers night and day... Command this that they may be without reproach.» (27) With regard to the really needy ones, «let the church not be burdened, so that it may assist those who are real widows.» (28) The old practice of the people of God will not fall into abeyance, whereby they support their poorer brethren.

Now when Polycarp calls widows the altar of God, he possibly has something like the following in mind. Of old the people supported the widows by gifts. These bore an analogy with the sacrificial gifts, for they were given either at the command of God, or on the occasion of sacrificial feasts, or from temple offerings. In any case they were Godward gifts, for they were given to those who were proclaimed as the direct charge of God. Now sacrificial gifts were changed at the altar into a pleasing fragrance to the Lord. So when people now support the widows with their gifts, they are as it were giving gifts to God on an altar. Moreover, the gifts are then changed into the pleasing fragrance of the widows' prayers of intercession. The gifts are the people's offering to God via his poor: the widows must transmit these offerings to God in the form of prayers. These prayers must not be spoiled as «sacrifices» by personal blemishes. However Polycarp does not develop his idea, and what I have said is only a possible explanation, rooted in a strong tradition of care for the poor. Was the idea commonplace or simply a happy turn expression on the part of Polycarp?

In the *Didascalia Apostolorum*, written about, the year 250, there are several references to the widows' being considered an altar. The author is a Syrian or Palestinian bishop giving general instructions about the Christian life. (29) To inculcate reverence he makes a comparison between the mem-

(27) 1 Tim. 5,5.
(28) ibid. 16.
(29) CONNOLLY R. Hugh, *Didascalia Apostolorum*, Oxford 1929, lxxxvii. The translation is from the Syriac version, together with Latin fragments. The latter are, generally, a more literal version of the original Greek: but not always, (xix-xx).

bers of the Church and their sacred counterparts. The bishop, for instance, is to be considered in the place of God, the deacon of Christ, the deaconesses of the Holy Spirit, the presbyters of the twelve apostles, while «orphans and widows shall be reckoned by you in the likeness of the altar.» (30) No reason is given here, so we must examine the other passages. The comparison is used to exhort the widows to their vocation:

> «... let a widow know that she is the altar of God; and let her sit ever at home, and not stray and run about among the houses of the faithful to receive. For the altar of God never strays or runs about anywhere, but is fixed in one place... now such a widow (the vagabond type always wanting to get things, gossiping etc.) does not conform to the altar of Christ; for it is written in the Gospel; 'If two agree (...) it shall be given them'» (31)

The visible altar is here the term of comparison: the somewhat fanciful lesson given to the widow should not make us conclude that the comparison itself is along the same lines. What the relationship is, is not yet clear. I cannot say for certain what is the meaning of the last part of this passage: it is surely enigmatic! (32) Perhaps it is a reference to the unanimity that must reign between the widows, all whom together are thought of as the altar, as the next passage shows.

While the bishop is to let each widow know who gives her alms, she is to keep the name secret, lest the other widows think they have been unfairly treated and run off to the benefactor or administrator with complaints. Hence the widows are told,

> «But do thou in praying for him, suppress his name; and so thou shall fulfil that wich is written, thou and the widows who are such as thou: for you are the holy altar of God, (even of) Jesus Chris.» (33)

The idea seems to be that the widows as a group form the altar, and it would be the height of impropriety for the altar to be di-

(30) ibid. Ch.IX, 88; «in typum altaris.»
(31) ibid. Ch.XV, 133-4.
(32) «non est conlegata altario Christi» («does not tally with her description as the altar of Christ» says Connolly, p. 135 note.)
(33) ibid. 143.

vided by the disssensions likely to arise out of the benefactors' names being mentioned in common prayer. Besides this point of view, there is also the question of not doing for the benefactor what he is not supposed to do. «According to that which is written», refers most likely to the Lord's advice not to let the left hand know what the right hand is doing, «that your almsgiving may be in secret»: there would not be much point in the benefactor's keeping quiet about his gifts if the recipient were to broadcast his name.

The use of the altar comparison broadens in the next reference to include all those who have been supported by the alms of the faithful. While woe is pronounced against those who receive help without really needing it, the poor person, whether orphaned, aged, sick, or educating children,

> «shall even be praised: for he is esteemed as the altar of God, therefore shall he be honoured of God. For he did not receive idly; because he was praying diligently (and) unremittingly at all times for those who give; for his prayer, —which is his strength— he offered as his payment.» (34)

God honours his altar because of its close connection with him: his way of honouring it is to accept the gifts placed thereon. Here the altar, being a living altar, is active in the transmission to God of what it receives. It is not an inert altar, passively accepting the gifts of the faithful. It sees that these gifts reach God in the form prayers on behalf of the donors.

We begin to see that the comparison is more serious than we might have suspected, when it becomes the motive for rejecting certain offered gifts. Only spotless offerings are made on an altar: hence the gifts made to the poor must be scrutinized, not so much in themselves, as in their donors. If the gift comes from innocent hands it may be put on the altar of God, to be consumed as an incense offering through the prayers of the recipient:

> «Do you the bishops and the deacons be constant in the ministry of the altar of Christ — we mean the widows and the orphans— so that with all care and

(34) ibid. Ch. XVII, 154. «altaris enim Dei deputatus est a Deo, et honorabitur, quoniam...»

> diligence you make it your endeavours to search out the things that are given, (and to learn) what manner is the conversation of him, or of her, who gives for the nourishment —we say again— of «the altar.» For when widows are nourished from (the fruits of) righteous labour, they will offer a holy and acceptable ministry before Almighty God through His Beloved Son and His Holy Spirit: to whom be glory and honour for evermore.» (35)

What if tainted gifts are accepted? As usual they will be changed by the fire of the widow's charity into the incense of prayer, but this incense will not please God. The prayers for wicked offer will not be answered, and so the latter dishonour God by their anger,

> «'There shall not go up upon the altar (that which cometh) of the price of a dog or the hire of a harlot' Widows will otherwise pray for the evil and shall not be heard, and so there will be blasphemies.» (36)

Not even great necessity can allow this rule to be changed, on the grounds of its being imposible to do evil (especially in the sacrificial order) to achieve a good result:

> «Take good heed that you minister not to the altar of God out of the ministrations of transgressions... it were better for you rather to be wasted with famine than to receive from evil persons.» (37)

How can we understand this insistence on the name «altar» for the poor, especially for the widows? We know that in the early days of the Church the faithful brought all kinds of gifts with their bread and wine for Mass: gifts of a fool nature generally, but wich could be, and over the years were changed into money gifts. These offering were placed on or near the altar, and were blessed at the end of the eucharistic prayer. (38) The principle behind the offering of other things

(35) ibid. Ch. XVIII, 156.
(36) ibid. 159.
(37) Ibid.
(38) HIPPOLYTE de Rome, *La Tradition Apostolique*, ed. BOTTE D., Paris 1946, V.VI.XVIII. V and VI deal with the blessing of oil, cheese, olives after the Canon of the Mass. XXVIII with the offering of first fruits to the bishop and their blessing. There is no indication in the document of the *rite* of offering of bread and wine for the sacrifice by the faithful: the deacon makes the offering to the bishop. So Botte, p. 22, quoting section IV of the

besides what was strictly required for the celebration of the eucharist was, that if you were to spread the table of God with your offerings, then you had to supply enough for the livelihood of those who served at the altar. Not that you were conferring a direct benefit on the clergy by your offerings. Rather, you offered to God, and it was he who gave to his priests what they needed for their sustenance. But it was not only the clergy who had a right to sustenance from the altar: on the grounds namely a religious obligation. The poor, too, had a right to sustenance, as being dependent on the clergy, on the authorities of the Church, who dispensed help in the name of God: so on the grounds of mercy or religious liberality. So while it was strictly speaking enough to provide for the sustenance of the clergy who offered the eucharistic sacrifice it was not unfair o ask the faithful to include also the sustenance of the poor, as being dependents of the altar of God via the clergy. (39) Because, then people provided en masse for the altar and its dependets, clergy first and the poor through the clergy,

---

document. However, the fact of offerings by the faithful is clear, even if there is no formal rite attached to the offering. For section XX, 10 speaking of those to be baptized says they are to bring no other vessel except for the Eucharist, and adds, «For it is right for every one to bring his oblation then.» And the same passage in the Testamentum Domini says, «... (they) shall not bring anything save one loaf for the Eucharist.» True the passages quoted do not say that the gifts offered and blessed either within the sacrifice or on other occasions are regarded as forming one with the bread offering for the eucharist, that is, as made over to God so that he might support his priests. But the matter seems clear from the following passages of the *Didascalia*. Bishops are the dispensers of God, when they are dispensing the gifts made to the Church (1.11, XXV,2: FP 1,93); the old testament practice of oblations, first fruits, tithes etc. is said to be a foreshadowing of what happens in the Church (ibid. 5-6; 96); what were then first fruits and gifts are now «prosphora», which are offered to God by the bishop for the remission of sins (XXVI,2: 102); laymen are to offer the fruit of their labours to the bishop, who will use then himself and administer them to the poor, «and your oblation will be received by the Lord your God for a fragrant sweetness» (XXXIV, 5-6: 118). See following note.

(39) MF 340 and 340c. Also artt, *Les Offrandes de Messes*: Gregorianum IV (1923) pp. 355-405; 556-590. Here are de la Taille's main conclussions. He traces the thought of the Fathers with regard to the oblations of the faithfull, deciding that the O. T. practice of the priests' being supported by God from the gifts of the people in continued under the N.T. «Aussi vogez comme les anciens ont eu soin de marquer que le prêtre ne doit pas y voir une retribution (praemium), mais une allocation d'en haut pour le soutien de son existence, pour le soutien des clercs, engagés avec le prêtre au service de l'autel, et pour le soutien des pauvres, dont

the latter were regarded as part of the altar. Just as the real altar offerings would be changed into the victim of the eucharistic, sacrifice, which would then reach God as particularity the gift of the offerer of the bread and wine, so the offerings placed on the widow-altar would reach God by being transmitted to him in the form of prayers for the donors. (40)

Is there any relation with the heavenly altar implied in these passages of the Didascalia Apostolorum? I do not think so. The comparison seems to me to be rather with the material altar used in the eucharistic sacrifice, and with the oblations made thereon by the faithful, with a view to their becoming the true sacrifice on the true altar. Certainly, the document talks about the altar of God and of Jesus Christ. But if the material altar is the image of the heavenly altar it will be given sacred names. I do not think there is any reference to the widows' being the altar of personal sacrifice, in the sense in which all those who offer the eucharistic sacrifice can be called the priest, victims and altars of their sacrifice. (41) The stress is on the widows' responsibility, deriving from

---

l'Eglise doit se regarder comme chargée au nom de Dieu, parce qu'ils n'ont que Dieu pour prendre soin d'eux: tellement que le bien de l'Eglise, le bien de Père de famille, est leur patrimonie à eux.» (391) A distinction must be made between the gifts made directly to the poor (an improper sacrifice) and gifts made directly to God via the priests. These gifts are then given to the poor by God, but, again, through the priests. (586-7)

«Nous y (S.Th. 2.2ae S. 86,2,c. and ad 1m) surprenons la destination proprement divine des dons offerts par le people en vus du sacrifice; leur retour au prêtre, qui en retire sa subsistence; et leur extension eventuelle, aux pauvres, qui sont de droit divine commis à la charge de l'Eglise. (587).

(40) MF 161[2]: «Viduae oblationibus fidelium (iisque liturgicis, ac cum oblatione eucharistiae concretis) onustae tenebantur fidelium vota veluti ad Deum transmittere per suas preces: quo in munere altaribus parificabantur.»

(41) They can be so called because of their offering SPIRITUAL sacrifice. We may note in this connection that Christ's sacrifice was spiritual, as opposed to the corporeal sacrifices of old, where priest, victim, altar and temple were all separate things. Christ was priest and victim: it should not surprise us if he was also altar and temple. Moreover he offered with divine power, not according to a human effort. Nor was there any physical act of blood-pouring on his part: his blood was shed by others, his victim body slain by others. His sacrifice was known only to the eyes of faith. Finally the effects of his sacrifice were supremely spiritual. (MF 155,1; 228-9).

So when we offer the eucharistic sacrifice, we are engaged in and with Christ in spiritual worship. The Church is identified with Christ in the sacrifice. In him she shares his priesthood; offering the same victim as he, she makes herself a victim: (this

the fact that the faithful's God-directed oblations have been entrusted to them as to an altar: a living altar, one therefore which needs nourishment, but which considers the nourishment as a gift to God on the part of the faithful, and takes care to pass it on to God in the form of prayer. Not only must the gift be blameless, as coming from blameless hands, but its prayer equivalent must be equally blameless, as coming from a heart free of all evil.

Having seen the widow-altar theme, we can now go back a little to see other references to the altar.

The Pastor of Hermas, written most probably between the years 140-154 during the pontificate of Pius I (42), has two interesting references to the altar. The Shepherd gives Hermas long instructions on the harm done by wavering in prayer, by anger and by sadness. He shows what happens in the case of the man who lets sadness invade his mind:

> «first of all he does evil in saddening the Holy Spirit, who was given to man for joy: then, besides afflicting the Holy Spirit, he commits an impiety in not praying to the Lord and in not confessing his sins to him. For the prayer of the sad man never has the power to rise up to the altar of God. —Why, I asked, does the prayer of the sad man not rise up to the altar

---

is a somewhat difficult point, I consider: I mean the exact sense in which those who offer the eucharistic sacrifice can be called the victim with Christ. In offering the victim, present sacramentally, is the Church offering herself, too, as the victim, that is, considering herself as the spiritual «extension» of the sacramental victim? Or do we find in the eucharistic sacrifice simply that interior religion which is the *sine qua non* of the external offering? de la Taille has an interesting passage (MF 737) on the martyrs, contrasting their death with Christ's sacrificial death: «Numquam (martyres) corpus suum mystico ritu traiiciunt in Deum; immo corrumpitur, et perit: non natum per se esse hostia Domini, pabulum Domini, nisi in coniunctione spirituali ad Hostiam illam unicam unici sacrificii, cui per gratiam incorporantur ut et suscitentur.» Perhaps the same can be said about the death of all those who have offered the eucharistic sacrifice: that in Christ it is sacrificial, as being the passage to glory, to a participation in the glorifying power of Christ, himself glorified as sacrificial victim. Hence the glory to come will be anologous to Christ's, the consummation of sacrificial victims, one with the sacrificial victim that Christ is.) In some sense at least we are the victims of our eucharistic sacrifice: it should not surprise us that we are the temple and altar as well; all, it is clear, in Christ.

(42) *Le Pasteur d'Hermas*: ed. LELONG A. (Lès Pères Apostoliques, IV), Paris 1912, 116-118.

of God? —Because, he replied, sadness resides in his heart; and sadness, in mixing with prayer, prevents it from rising pure towards the altar. For just as vinegar, mixed with wine, makes this lose its good flavour, so also does sadness, mixed with the Holy Spirit, weeken the efficacy of prayer.» (43)

The altar is mentioned casually as being quite a familiar thing, both to this not very well instructed layman (44) of the early second century and to his readers. Hermas is not speaking of the altar «of the heart», which is regarded as the starting point of the prayer, and where the trouble is caused by the interference of sadness in the élan of prayer. The language would be forced if it were referring to a visible, material altar. There remains the idea of the heavenly altar, regarded then in the common mind of the ordinary faithful as the goal of prayer. To draw anything more from the text would not be fair.

The second mention of the altar is enigmatic. It occurs in the eighth Prable, in which Hermas divides the Roman Christians into thirteen categories, and passes them in review. Duchesne calls it «a vast examination of conscience of the Roman Church.» (45) The Shepherd is entrusted with the review of several of the categories by an angel: their value is to be esteemed by the state of the palm branches once given them and now due for inspection. According to the condition of these branches will be the position occupied in the tower, the symbol, in this Parable, of the Church. The angel gives the inspecting commision to the Shepherd:

«... Make a minute inspection and take care that none escape thee! If there is one who does escape thee, I will check them all on the altar» (46)

What are we to make of this reference, again so casual, but far more puzzling than the previous one? I am unable to offer any solution to this question. I can only conjecture that Hermas thinks of the heavenly altar not only as the goal of prayer, but also as the centre of heavenly affairs, where what

(43) ibid. Precepte X, 3, 2-3, p.119.
(44) ibid. pp. LVI.LXXX: «un petit bourgeois sans instruction.»
(45) ibid. quoted p.20.
(46) ibid. Similitude VIII,2,5, p.197: «ἐγώ αὐτοὺς ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον δοκιμάσω».

is done amiss here is seen in its proper light. Let a sinner —for those with the defective palm branches are sinners in greater or less degree— find a higher place than he deserves in the Church: his hidden position with regard to the heavenly altar will not be incorrect. The angel, who is called the angel Michael at the beginning of the Parable, actually seems to be identical with Christ himself: (47) perhaps, then, Hermas has in mind the relation between Christ and the heavenly altar, so that it is Christ who assigns one to each according to his spiritual condition on earth a corresponding spiritual relationship wich himself as the altar in heaven. This may be reading too much into an isolated text: the only warrant for doing so is that Hermas speaks of the altar here as of something not needing an explanation later on from the Shepherd, as nearly every other detail of the Parable demands one, and secondly, that Hermas regards the angel's (Christ's) action at the heavenly altar as remedying any defective judgement on earth.

Writing about half a century after Hermas, Irenaeus mentions the heavenly altar as such only once, but in such a way that it seems to have the meaning of the body of Christ. He makes the reference when discussing the eucharistic sacrifice. He is arguing against the gnostic position that early creation does not come from the God of the Christians. Briefly, his thought is that the heretics themselves must see the falsity of their position if they consider the Church's sacrifice. For there, there is no longer common bread but the eucharist, composed of two things, one earthly, the other heavenly. The former is the element which has the properties of bread and wine, the latter is the body and blood of Christ. But this one eucharist the Church continually offers to God: and since it is a heavenly offering, she makes it at the heavenly altar. How could this possibly be so if eartly things —the bread and wine appearances remaining— were not as much from God as heavenly things! The part that interests us, however, is the short passage that concludes the argument:

> «... (the Word of God) wishes us to offer the gift as the altar frequently, without ceasing. The altar is therefore in the heavens (for thither are our prayers and oblations directed)...» (48)

(47) ibid. pp. LXXVIII-IX.
(48) IRENAEUS, *Contra Haereses*, 1.4,c.18,n.6: PG 7, 1029-30.

Irenaeus is talking of the eucharistic sacrifice, but he obviously does not mean that first of all we have the eucharistic oblation and then direct it towards the heavens. No, he means that we make our oblation at the heavenly altar, for it is a heavenly oblation that we make. Our bread and wine become the heavenly oblation at the consecration. They must then be on the heavenly altar. Our conclusion then is that this altar must be the body of Christ, for nothing but that can support the heavenly victim. Just as nothing can be the victim on such a heavenly altar except the body of Christ. (49)

Clement of Alexandria, writing in the first decade of the third century, speaks of the Church and of the soul as the altar of God. First of all he points out that if what is constructed in honour of God is sacred, then the Church, the gathering of the faithful, is above all sacred. For it is constructed not by hand but by the will of God, exists for the honour of God, and is made holy by the sacred knowledge of God. The Church is a living thing of *great* value: it is consecrated to him who is of *infinite* value, and that through its abounding sanctity. Similarly he is the true «gnostic», of great value too in whom God dwells, rather, in whom the knowledge of God is consecrated. (50) Clement sees the Church, then, as the assembly of those who have received the divine knowledge and have become the sacred dwelling place of God as a result. If the soul likewise has this sacred knowledge, it too has God within it and is temple of God. This is the burden of Chapter V of Book VII the Stromata. Chapter VI then deals with the activity of the Church and the soul in relation to God. Its purpose is to point out the futility of the pagan ideas regarding their gods, who were thought of as feeding on the flesh of sacrifices or at least as being soothed by the inhaling of fragrance. Obviously, Clement is berating the crass and material meaning given to animal and incense sacrifices. However, instead of pointing out the symbolic meaning of such offerings, he shows that as God does not need such material refreshment the Christians do not offer it to him. Rather they offer prayers. In a

(49) ibid. In another passage (op.cit., 4, 8: PG 7, 995) Irenaeus mentions priests as serving the altar and God. While the context does not make it clear whether he is referring to the heavenly or to an earthly altar, the manner of speaking of the early writers makes an allusion to the former more likely.

(50) CLEMENS ALEXANDRIAE, *Stromata* 1.VII,c.V: PG 9,437 C.

few words Clement draws a picture of Christian prayer: concentrating on its element of praise. The Word has communicated knowledge to us: through him therefore we glorify God, the subject matter of our praise being the things we have learnt. Prayer then is the excellent and most holy sacrifice we offer, together with the justice of our lives, to the most just Word. Then Clement sees the Church forming one vast altar, from which rises this sacrifice of prayer:

> «So the altar (θυσιαστήριον) we have here on earth is the assembly of those who are intent on prayers, having as it were only one voice and one mind common to them all.» (51)

So the Church is at once temple and altar: from the altar-minds of the faithful, made sacred by the consecrating knowledge of God, personally infused by the Word of God, rises the most holy sacrifice (θυσία) of prayers, filled with the praises of the revealed wonders of God. Clement goes on to ridicule the pagan attribution to God of bodily characteristics, whereby he is thought of as breathing as we do. There is no *respiration* in God: rather there is *conspiration* in the Church.

> «For the sacrifice of the Church is the prayer which is exhaled from holy souls, while with this sacrifice the whole mind is opened to God.» (52)

Clement than makes a reference to a pagan altar (βωμὸν) said to have been frequented by Pythagoras, but which lacked the gross defilement of blood and slaughter. Will the pagans not believe us then, he asks, when we say that the truly holy altar (βωμὸν) is the just soul and that the incense rising from it is its holy prayer. (53) So we pass from the Church as a whole to the individual member.

Similarly we pass from θυσιαστηριον to βωμός : but I think there is no importance in the change of word. βωμός is used for the soul of the just man simply because it has been used immediately before in the reference to Pythagoras.

We pass from Clement to Origen, also of the Alexandrian School: the gap is about half a century. Origen speaks much about the heavenly altar and also about the altar of the mind. He does not say that the heavenly altar is Christ himself, as

(51) ibid. 444B.
(52) ibid. 444C.
(53) ibid. 445A.

neither does Irenaeus. However a close examination of Origen's ideas about the heavenly altar makes such an identification probable.

Let us first of all consider the homily on the levitical prohibition against the high priest and his son's drinking wine before going into the tabernacle and approaching the altar. Origen applies the matter to Christ and the apostles. The gist of the homily is to point out that Christ, who has entered the tabernacle and is assisting at the altar, refrains from drinking the wine of perfect bliss until he shall have achieved the work of redemption in his members. Christ is sad and afflicted over the sins of those he has redeemed. However, the part that interests us is insistence with which he speaks of Christ at the altar. Perhaps we can glean something of his mentality from the several references taken together.

He shows first that Christ did drink wine during his lifetime, that is before he was due to approach the altar of sacrifice. Then when the supper came, it was time to enter the tabernacle and move to the immolation of the victim on the altar: hence it was time to abstain from wine. Let us see the first, somewhat vague, reference to the altar:

> «When the time of the cross came, and he was about to go to the altar, where he would immolate the victim (hostiam) of his flesh: 'Taking the chalice, he blessed and gave to his disciples saying: Take and drink from this'. You, he said *drink* you who are not about to approach the altar. But he, as about to approach the altar says of himself: 'Amen I say to you that I shall not drink of the fruit of this vine, until I drink it new with you in the kingdom of my Father'.» (54)

It would be an obvious interpretation to say that for Origen the altar is the cross, where the immolation of the flesh is to take place. Or it might be said that the mention of the altar is simply to keep contact with the passage from Leviticus, but that nothing in particular is thought of as the altar: that it is used simply as a metaphor to indicate sacrifice. A difficulty arises against these interpretations from subsequent passages, where Christ is considered as assisting at the altar in

(54) in Lev hom. VII,1: GCS VI,373.

heaven. It does not seem possible that Origen can be speaking of the same altar: yet one passage would seem to indicate that he is, for he says, after indicating the wounds of the members over which the divine healer grieves,

> «For all of these, therefore, he stands before the face of God interceding for us; he stands before the altar, that he might make propitiation for us to God; hence he said, as about to approach that altar: 'I shall not drink of the fruit of this vine...'» (55)

A little previously to this he asks,

> «How can he, who has gone to the altar in order to make propitiation for me a sinner, (how can he) be in joy, to whom the sadness of my sins (peccatorum meorum moeror) is forever rising up?» (56)

Origen seems to imagine Christ at the supper as about to approach the altar of his sacrifice in blood and at the same time the altar in heaven. Hence the cross seems to be ruled out as the altar. It is true that in a previous homily on Genesis Origen says,

> «... according to the flesh he is offered on the altar of the cross.» (57)

But this meaning would not fit in with his saying that Christ at the supper was about to approach the altar that is now in heaven. Is the meaning metaphorical only? There are grounds for saying so. For Origen imagines Christ as sad all the time that he assists at the heavenly altar, making intercession for the curing of his members. When the resurrection comes, the bliss of Christ will be complete, for it will be shared with all members of his mystical body,

> «...he does not drink now, because he is assisting at the altar and grieves over my sins... after these things (the resurrection) he will drink wine, but new wine in a new heaven and a new earth... and with new men, and with those who sing him a new song.» (58)

It looks as though once the work of redemption is accomplished, Christ will no longer be sad and will no longer have to

---

(55) in Lev hom. VII,1: GCS VI,375.
(56) ibid.
(57) in Gen hom. VIII,9; GCS VI,84.
(58) in Lev hom.VII,2: GCS VI,377.380.

stand at the altar making propitiation for sins... Perhaps there is another solution. Perhaps Origen, in a somewhat involved fashion and without making anything explicit, has in mind Christ himself as the altar, as he is clearly the priest and victim. The use of the word altar and of Christ's standing at it will be symbolic, just to make it possible to speak in a human fashion about the simple reality. In this way we could understand Origen's thinking of the same altar at the time of the cross and now in heaven. For Christ *was* about to approuch the atlar of his body in the passion, an altar «on» which his victim flesh was to be immolated, or «on» which he was to immolate or offer his flesh and blood. (59) At the same time he was approaching the altar that now is in heaven, for precisely through the sacrifice of the cross was he to become an immortal propitiatory victim on the same altar of his body, now made glorious. Finally, after the general resurrection it is clear that Christ will no longer have to assist or stand at this altar in order to heal the wounds of his dearly loved members. Origen does not deny that Christ will be forever the priest at the altar in heaven, presenting his victim flesh as the eternal redemption of all the redeemed, forever and, so to speak, continuously being the propitiation for all forgiven sins. The homily is concerned only with the present «affliction» of the priest as new sins arise, needing his intercession. If Origen implies that Christ no longer stands at the altar after he is able to drink the cup of bliss with his fellows, it is only to show that Christ's present activity is different from what it will be when all things are brought under his subjection. It must be admitted that the interpretation I have given, while perhaps satisfying the exigencies of the different texts, is not clearly the mind of Origen, nor, perhaps, are the texts to be taken as rigidly as I have made out. Other homilies will help to see the mind of Origen on this matter. (59a)

In a later homily Origen speaks of the necessity Christ

(59) I hasten to repeat that Christ performed no visible rite of sacrificing on the cross. According to de la Taille, Christ's submission to the passion and his recorded words indicate visibly the continuation of his sacrificial will but do not constitute a recognisable priestly gesture of offering a victim.

(59a) The point is, rather, would Origen recognise this as a legitimate interpretation of his statements: in fact agree with them as making his implicit thought explicit?

had of approaching the heavenly altar to achieve a fuller purification, and to endow his representative humanity with perpetual purity:

> «It was necessary ofr my Lord and Saviour not only to be born among men, but also to descend into hell, so that... coming forth his work achieved, he might ascend to the Father, and there be more fully purified at that heavenly altar, so that he might endow with perpetual purity the pledge of our flesh, wich he had taken with him.» (60)

From the context the meaning is clear enough. Origen is referring to the perfection of a victim status acquired by Christ in his resurrection and ascension; only then did he shed all the appearance of sinful flesh and put aside the mortality of his human nature. The human condition of his humanity had allowed Christ to make of himself the victim of sacrifice. The acceptance of the victim manifested in the resurrection and ascension, that is in the acquisition of the glory proper to the humanity of the Son of God, meant that the humanity was «purified» of its earthly status: there was no part of it which was not completely filled with divine glory. It is by being in a state of acceptance on God's altar that the human offering becomes a divine victim, possessed by God and thereby filled with the sanctity of God. It is also clear that Our Lord's humanity was thus «filled» with divine sanctity only in the sense of the substantial sanctity of the Incarnation exerting its full effects. The humanity during Christ's earthy life was deprived of its connatural condition in some things, according to the exigencies of the redemption: thus by a special dispensation it was a passible and mortal humanity. The substantial sanctity of the hypostatic union would have produced, if unchecked, the connatural effect of a glorious humanity. So, perhaps, we can interpret Origen as meaning that Christ approached by the heavenly altar so that this gap between the exigencies of the substantial sanctity and the effects it produced on earth might be closed. In drawing his humanity «closer» to the substantial sanctity inherent in it Christ closed this gap. His sacred humanity, precisely as sacred, is then the heavenly altar: for from the sacredness of hypostatic union there

(60) in Lev hom.IX,5: GCS VI,425.

flows that extra purification Origen mentions, the disappearance of the temporary, earthly condition the humanity had in the sacrifice of the passion, by the invasion of the divine glory connatural to a divinely assumed humanity. The perpetual purity must be thought of as a continuous influx of the Godhead throughout the sacred humanity, making it «purely» divinized, without any admixture of the natural mortality, it once had as an extraordinary measure necessary for the sacrificial redemption. True, Origen does not make this identity of the heavenly altar with the sacred humanity, but what other explanation —unless if be merely metaphorical— can be given of his language? The heavenly altar is regarded as in some respects superior to the human nature Christ took to heaven, but how, it might be asked, can the sacred humanity be superior to itself! Only in the sense that under the aspect of its being the altar it can enable the victim to possess its inherent sanctity on new grounds and acquire the full effects of glory. The image then of Christ's approaching the heavenly altar by his resurrection and ascension is a pleasing representation of a profound reality.

The interpretation of this approach of Christ to the heavenly altar as meaning the bringing of his humanity completely into the glorifying influence of the hypostatic union is illustrated by further remarks of Origen on the altar fire. Commenting on the first chapter of Leviticus, with its instructions about putting fire on the altar and keeping it alight with wood, Origen teaches that the fire symbolizes the effect of the divinity of Christ on his humanity endowing it with the glory of the resurrection through the wood of the cross. There the temporary dispensation of a mortal humanity was finished with, and the divine fire exerted its full effect in the subsequent resurrection and ascension:

> «It is from above that divinity of Christ comes, whither that fire (the fire mentioned in Leviticus) hastens. Fittingly therefore all these things which were performed by the Saviour in his body, the heavenly fire consumed, and restored everything to the nature (condition demanded by the dignity) of his divinity. Now this fire is fed by wood: for the passion of Christ in the flesh was carried even to the wood; but when he was suspended from the wood, the dis-

pensation of the flesh was over; for rising from the dead he ascends into heaven...» (61)

Origen comes back to the theme of the heavenly altar when speaking about martyrdom. He compares the martyrs to the priest of old, who by the blood rites at the altar seemed to be administering the remission of sins. The difference is that the martyrs really do administer the remission of sins to those who pray for it; this they do by assisting at the heavenly altar. It is most fitting that they be there. For the altar is the place for the priest, and what a priest is the martyr!

«... the souls of those who have slain... assisting at the heavenly altar, do not in vain minister to those who pray for the remission of (their) sins. At the same time we know that as Jesus Christ offered himself as a victim, so priest... offer themselves as victims, and are therefore seen standing next to the altar, as in their proper place. Who is that immaculate priest, who offers an immaculate victim... unless he who achieves martyrdom...?» (62)

The martyrs are closely related to the Lamb, seen by John, standing as though slain. Hence «not without reason are they seen by John as standing at the heavenly altar.» (63) This is

(61) in Lev hom.1,4: 286.
(62) *Exhortatio ad Martyrium* 30: GCS 1,27.
(63) *In Joannem* 1.6, n.35-6: GCS IV,162. In his first homily on Leviticus O. has some difficult refcrences to the heavenly altar. Starting from some references in the Levitical text he speake of the possibility of an allusion to the two altars involved in Christ's sacrifice, the one at Jerusalcm, the other in the heavens. Annas and Caiphas are considered, as having condemned him to death, to have shed his blood at the former altar (elsewhere O. refers to the Cross as the altar: in Gen hom.VIII, 9: GCS VI,84), while, «supernum altare, quod est in coelis... idem ipse sanguis adsperserit.» By this double sacrifice both the things on earth and heaven are reconciled (Col 1,20). «Hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in coelestibus vero, ministrantibus —si qui illi inibi sunt— sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem velut spiritale quoddam sacrificium immolavit» (GCS VI, 285). At the very least the language is puzzling! To begin with, the «quae in coelis sunt» does not yet scem to have received a satisfactory solution: «the most probable interpretation is that Paul is referring to angels» (LEAHY D.J. (CC) ad loc., 911b). Then Origen seems to be speaking of active sacrificial action on the part of Christ in heaven. He may, however, only be putting in dramatic language either 1) that the angels are not without a relation to the sacrifice of Christ: not that they receive grace as healing but only as elevating, from Christ, the glorified victim of sacrifice (MF 526); or 2) that Christ is

a rather interesting interpretation of John's words about the martyrs being «under the altar»! Origen seems to take the phrase as indicating subordination to the high priest who is also at the heavenly altar. He considers this approach to the heavenly altar as the supreme ideal;

> «let us consider whether perhaps we have been preserved for this reason that washed in our own blood blood and cleansed from all sin, we may associate at the heavenly altar with those who have fought in a similar way.» (64)

Finally, expressing the power of the martyred soul to make its way unscathed through enemy territory (the opposition of demons) to heaven, he asks:

> «for who can follow the soul of the martyr, which having overcome all the powers of the air, makes its way to the heavenly altar? ... blessed then are the souls which follow Christ in the manner in which he proceded them. And because they follow him in this manner they reach the altar of God itself, where the Lord Jesus Christ himself is, high priest of the good things to come.» (65)

In the homilies on the book of Josue, Origen seems to identify this altar with Christ. For example he treats the old worship as the shadow that will one day give way to the reality. The earthly was a figure of the heavenly. At the Incarnation the reality came down from heaven, and all the shadows fled. «The temple fell, the altar was taken away ...» (66) When the temple that was formed in the womb of the virgin was present, the temple made of stones was overthrown. When the priest of the good things to come was present, the old order of priests ceased. So Origen takes a few instances of the shadows giving way to the reality. Then he imagines a Jew coming

---

forever presenting his blood at the heavenly altar, blood sprinkled once in active sacrifice on earth, and now, as sprinkled, reconciling those who are in heaven: not the angels, who need no cleansing, but redeemed souls, who are forever kept in a cleansed state by the efficacy of the once sprinkled blood. Then there is the reference to the possibility of ministering priests, while Christ immolates the vital force of his body at the heavenly altar. What complications! I do not pretend to be satisfied with these remarks.

(64) *Exhort. ad Martyrium*, 39: GCS 1,37.
(65) In Judic hom.VII,2: GCS VII.508.
(66) In Jos hom.XVII,1: GCS VII,401.

to Jerusalem and seeing everything overturned. He must not weep, but look for the heavenly reality that has taken its place:

> «Look upwards and there you will find the heavenly Jerusalem, which is the mother of all. If you see the altar abandoned (destitutum), I do not want you to be sad; if you do not find the high priest, I do not want you to despair: the altar is in the heavens and the high priest of the good things to come is assisting at it...» (67)

If, in general, all the old worship was the shadow cast by the reality that was to come, then surely the reality IS all at once what was piecemeal and sketchy until then. If temple gives way to Christ, if priest, if sacrificial lamb, then altar too.

A similar implicit identification seems to be contained in Origen's reflections on the altar built by the trans-Jordan tribes. He makes a parallel between them and the other tribes on the one hand and the Jewish people and Christians on the other. The trans-Jordan tribes had an altar that was only an image of the true one among the other tribes. So this one was only an image of the true one, come with the Saviour:

> «Although they had an altar then before the arrival of the Saviour, they knew and understood (sciebant et sentiebant) that that altar was not the true one, but that it was an image and figure of this true one to come (futuri veri huius altaris).» (68)

Origen then points out that it is not the Christians who have refused the Jews a share in the Lord's inheritance and altar, but, «they themselves of their own accord have rejacted the true altar and the heavenly pontiff...» (69)

These few passages from the homilies on the book of Josue make it not unlikely that Origen means by the heavenly altar the present condition of Christ, who coming from heaven of old, showed the Jews the reality after which all their worship was patterned, that they might channel their devotion to temple, priest, altar and sacrifice towards him.

In the light of this interpretation we can consider the other passages, dealing with maryrdom, adding to them the

---

(67) In Jos hom.XVII,1: GCS VII, 401-2.
(68) In Jos hom.XXVI,3: GCS VII, 461.
(69) Ibid. 463.

passage of Irenaeus. We see that there are three things to be accounted for by the heavenly altar. First, it is the means whereby our gifts become sanctified by their being changed into the body of Christ. Second it adds to the passible and mortal flesh of Christ a sort of fuller sanctification, namely that of glory. Third it gives the sufferings of the martyrs a propitiatory value and to the martyrs themselves a sacrificial, priestly dignity. The conclusion seems obvious that there is some sort of identification implicit in the minds of Irenaeus and Origen between Christ and this wonderful altar. I have mentioned what I consider to be the aspect of Christ under which he can be considered as the heavenly altar. De la Taille has a masterly statement of the case:

> «What other altar can these Doctors be understanding than the substantial sanctity of the humanity assumed through the Word himself? From this sanctity the Son of Man is competent to transfer his mortality into immortality, to place before God in a heavenly condition what leaves us in an earthly one, to make the sharers of his passion sharers of his glory. In other words, Christ himself took and takes the place of the altar, because the victim he offered had no sanctity which did not take its origin from the incarnation; no sanctity for which there was not sufficient principle in the substantial sanctity of the humanity.» (70)

In his homilies on Exodus and Leviticus, Origen interprets the altars of the Old Testament in another sense, that is without referring to the heavenly altar. In his homily on the tabernacle he first shows how all must contribute to the building or one tabernacle, which is the Church. He then turns to the possibility of each one's constructing an image of the tabernacle in himself, and describes what will correspond in such a spiritual construction to the material elements of the visible tabernacle. He speaks of the soul's not resting until it has built a dwelling for the God of Jacob, in the spirit of psalm 131:

> »I will not give sleep to my eyes, or slumber to my eyelids, until I find a place for the Lord, a dwelling

(70) MF 159.

place for the Mighty One of Jacob.»

> «Let this soul —says Origen— have established within itself also an altar, on which it may offer sacrifices of prayers and victims of mercy to God, on which by the knife of continence it may immolate pride as a bullock, anger as a ram, luxury and all voluptiousness as goats.» (71)

The soul must also have within it the altar of incense, so that it may say «for we are the good aroma of Christ». (72) Officiating at these altars will be that part of the soul «by which we can be receptive of God.» (per quam capaces esse possumus Dei.) (73) The matter is left in a certain vagueness: the altars are within, the first as firmly fixed (defixum), the second within the depths of the heart (in penetralibus pectoris sui). The application is pleasing because it enables a personal use to be made of the Old Testament sacrifices, seeing in the various animals sacrificed not only symbols of the perfect sacrifice of Christ, but also symbols of the sins for which the animals and Christ were sacrificed, symbols therefore of the internal sacrifice that must always accompany the external offering. The immolation in the internal sacrifice will mean death inflicted on the mind's sinful tendencies, so that it itself might be made over as a spotless offering to God.

This internal altar Origen again mentions in his polemics against Celsus. Celsus has attacked the Christians for not having altars and temples and images, and so of remaining an obscure and secret society.

> «He does not notice that our altars (βωμοὶ) are the mind (τὸ ἡγεμονικὸν) of each righteous man, from which true and intelligible (νοητῶς) incense with a sweet savour is sent up, prayers from a pure

(71) In Ex hom.IX,3: GCS VI,241.
(72) in Ex hom.IX,3: GCS VI, 242. Also in Num. hom.V,3: GCS VII,29, «Alii sint altare incensi quicumque orationibus... vacant in templo Dei, orantes non solum pro semetipsis, sed et pro universo populo». Hom.X,3: ibid. 73, «quoniam altare orationis indicium est ...» Here O. likens the interior altar to private prayer («intra in cubiculum tuum» etc.); the exterior to public prayer offered with a clear voice. The first is to pray «in mente», the second «in spiritu», according to St Paul (1 Cor 14,15).
(73) ibid.

conscience.» (74)

And again, but this time with the additional idea that the presence of the altars in the soul depends on the soul's wanting to have them:

> «Anyone interested may compare the altars which I have described with those of which Celsus speaks... He will clearly recognize that the latter are lifeless and in time become corrupted, while the former abide in the immortal soul so long as the rational soul is

---

(74). *Contra Celsum* lib. VIII,17: GCS 11,234. Version, CHADWICK Henry, Origen: Con. Celsum, Cambridge, 1953,p.464. In Stoic philosophy τὸ ἡγεμονικὸν meant the «authoritative part of the soul (reason).» (Liddell and Scott, s.h.v.) For Origen it is the central part of man, his mind, heart, spirit: the part open to God, receiving from God the fire of faith. From his first homily on Genesis we see better what meaning O. attaches to «mind». God made «heaven and earth». «Heaven» here means «spirit».

> «Et ideo illud quidem primum coelum, quod spiritale dicimus, MENS NOSTRA est, quae et ipsa SPIRITUS est, id est SPIRITALIS HOMO NOSTER, qui videt ac perspicit Deum. Istud autem corporale coelum, quod firmamentum dicitur, EXTERIOR HOMO NOSTER est, qui corporaliter intuetur.» (in Gen hom. 1,2: GCS VI,3).

SPIRITUS is also the dwelling place of God, for it is «coelum», and God says, «coelum mihi sedes est.» A little later O. speaks of the heaven of our heart, «in CORDIS nostri coelo» (ibid.8). So spirit and heart are the some.

Later, the mind has to produce its good and bad thoughts from the waters that are within it. Then we find, «de CORDE namque velut de aquis...»: so the HEART is within the MIND...; sure enough, a little further on, the thoughts of our MIND are produced from the depths of the HEART. So SPIRIT, MIND, HEART are practically the same for Origen, with the heart, perhaps, enjoying some priority for indicating depth.

For the distinction between SPIRITUS and ANIMA we have first the comment on man's being created male and female:

> «Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus SPIRITUS dicitur, femina potest ANIMA noncupari.» (ibid. 19).

The SPIRITUS is the part of man open to God, the mind with the heart in its depths (should we say today, the substance of the soul with its mutually inclusive faculties of mind and will?), while the ANIMA is what St Paul and so many others mean by «the animal man.» It is not necessarily sinful,

> «Qui etiam si peccatis non urgeatur nec sit præceps ad vitia, non tamen habet in se aliquid spiritale et quod figuraliter carnes verbi Dei reputentur.» (in Lev hom.11,2: GCS VI, 291)

ANIMA is in the natural order (we should say it is the soul as informing the body and active in the senses). If the soul remains wedded to the spirit all goes well, and a progeny of children, consisting of good thoughts, results; should the soul go after the desires of the flesh then there is an adultery in man's make up, resulting in a brood of imperfect offspring destined for death. (in Gen hom.1; GCS VI,19).

willing for them to remain in it.» (75)

In a complicated, terse, comment on Ps 25,6, «I wash my hands in innocence, and go about thy altar, O Lord, singing aloud a song of thanksgiving, and telling all thy wondrous deeds», Ps. —Origen (76) gives a dynamic sense to this internal altar. The mind is the rational altar of God when it contemplates corporeal and incorporeal realities. At the same time the priestly soul «goes about» this altar when it turns its attention away from the exterior to itself and its centre: only when it «knows» itself does it proclaim the wondrous deeds of God.

Possibly God is considered to be at the centre of the soul, dwelling at the altar there. By recollection, the soul considers its own spiritual nature; also instead of merely seeing the outside of things, it «contemplates» visible reality in the light of God and is then able to praise God. Thus the soul is purified from activity not fitting its religious nature. Then the mind is thus occupied, it acts as the altar of God; at the same time the altar fire becomes active: it consumes any unrational thought that might rebel against its being a sheep in the Lord's flock. Thus the fire and the act of contemplating have the same effect: the fire consumes inappropriate thoughts

(75) ibid. 236. Celsus accuses the Christians of not having temples, altars(βωμοί) and images. Origen agrees that the only altars (βωμοί)are the minds of the faithful. However he does speak of material altars (θυσιαστήρια): of their consecration «by the precious blood of Christ» (in Jos hom.11,1: GCS,296) of the faithul's contributing to their adorment (ibid. hom. X,3: GCS VII 360); of clerics giving bad example when at the altar (in Jud hom.111,2: GCS VII,481). Cyprian, of the lack or the fewness of the altars (altaria) of God (ad Demetrium XII: PL 4,553). Tertullian speaks of a Christian standing before the «ara» Dei (De Oratione 19: PL 1,1182). On the other hand, just before Tertullian Minucius Felix admits the pagan charge that the Christians have no temples or altars (delubra et aras) (Octavius 32: PL 3,339). So Arnobius (ca 296) says the Christians make neither *altaria* nor *aras*, but the context shows he is talking about these objects as they are understood among pagans (Adv. Gentes 1,6: PL 5, 1162)

Origen applies the word altar to the cross on one occasion (see note 57). Later writers apply it to the table at the last supper (Ephraem, *Hymmnus de crufifixione tertius*, str. 12, ed. Lamy, t.1,662).

(76) Eusebius (H.E.,1.6,XXIV,2) speaks of Origen's Commentaries on the first 25 Psalms, but the Commentary on Ps 25 in PG does not seem to be genuine, according to BARDENHEWER Otto, GAL 11, Freiburg [2]1914, p.141. I ilnclude the passage as being more

when the mind gives itself to the contemplation of reality, both corporeal and otherwise. No difficulty is felt in making the mind at once the altar and the priest going round about it to sing the praises of God. Here is the passage:

> «Our mind is the rational altar of God, on which we burn up with the fire sent from the Father on to the earth every irrational thought which skips away rebelliously from the Lord's flock. Now when the soul looks not outwards but toward itself and its own centre, it goes about the altar of God... so the altar is contemplation of corporeal and incorporeal realities, in which the mind is cleansed; whoever goes about the mind, that is, knows it, he it is who tells all the wonderfull deeds of God.» (77)

The fire from the Father is (in Origen's homiletic language) that which Christ came to cast upon the earth, and which he refers to when bidding us keep our lamps burning as we wait for him. The lamp of knowledge must be kindled by the fire, which is the fire of faith. (78) As we have just seen, a purifying effect is ascribed to this fire when it «consumes». Of old the fire «consumed» the victim, not in the sense of removing defects from it the victim had to be technically spotless —but in order to show the divine acceptance. Of course, this acceptance meant the removal from the victim of the basic «defect» of being in an earthly, human condition, and endowment of it with a heavenly, divine one (at least in the figurative order.) So Christ as victim received a purification, namely that implied in his passing into the heavens and into the glory of his Godhead. That glory «preserves» Christ as victim, endowing him with incorruptibility; no victim flesh in the old law could retain its victim quality beyond three days Ps.— Origen may perhaps be considering this aspect of the

---

or less according to Origen's mentality, although it is somewhat more complicated than Origen himself normally is!

(77) Comm. in Ps 25,6: PG 12,1273.

(78) ibid. «Igne a Patre in terram misso.» Much the same idea in Origen, see n.79. Origen stresses that the fire is that of faith: eg. in Lev hom.IV,6: GCS VI, 324, «Si vis sacerdotium agere animae tuae, numquam recedat ignis de altari tuo. Hoc est quod et Dominus in evangeliis praecipit, ut 'sint lumbi vestri praecincti et lucernae vestrae semper ardentes. Semper ergo tibi IGNIS FIDEI et lucerna scientiae accensa sit.»

divine fire of faith, namely that it preserves the victim status of the mind. The mind's thoughts are the Lord's flock, his property, a victim made sacred to him. The fire of faith keeps the mind's thoughts in this condition, and should some thought arise in the mind contrary to its victim status, the fire will naturally tend to preserve the mind by destroying the thought. (79)

When referring to the manner in which we can fulfil what was required of the priest of old, Origen teaches that the altar and the fire are to be found in the minds of fervent Christians. Of old the victim had to be skinned, cut up, and placed in orden upon the altar. Now the Christian priest fulfils this rite by removing the veil of the letter from the word of God, considering the spiritual riches hidden therein and expounding them to those «who are the altar of God, in whom there is always burning the divine fire, and in whom the flesh is always consumed.» (80) Origen describes in particular what it means to divide the victim up into parts. It means for him the ability to explain the progress to be made attachment to Christ, starting from the touching of the hem of his garment, progressing to the washing of his feet and the anointing of his head and finally, to the lying close to his breast. Origen makes other applications of this dividing of the victim: they are concerned with the ability to show the progress in spiritual doctrine, starting from the law, progressing to the prophets, and arriving at the plenitude of the gospel; or in demonstrating how various kinds of Christians are to be nourished with the word of God. (81)

---

(79) in Lev hom.V,3: GCS VI,338-9 for more remarks on the fire of God. God is a fire, consumings sins. This fire Our Lord brought to earth. He took on our sins and, like a fire, consumed them.

(80) in Lev hom.1,4: ibid. 285.

(81) in Lev hom.1,4: ibid. 286. This homily shows how easily Origen passes from the idea of the Word clothed in the flesh (section 3 discusses the sacrifice of Christ in terms of Levitical prescriptions to that of the same Word clothed in sacred scripture (section 4 discusses how the words of sacred scripture are to be «skinnned», so that the underying mysteries concerning Christ and the Christian life might be «divided up and placed» on the altar of Christian minds.) Maybe this manner of speaking is not far removed from that quite common among the Fathers, whereby sacramental communion with the flesh of Christ and contemplation of the Word, knowledge of the faith, study of the scriptures, were looked upon as sign and signified. De la Taille writes, «Manducatio eucharistica est sacramentum manducationis spiritualis, quae fit per fidem vivam (cuius propria est contemplatio caritativa Verbi ,et

He then comments on the wood that must be placed under the fire by the priests in order to keep it burning strongly. The fire of faith must be kept burning by speaking of the divinity of Christ:

> «He adds wood to the altar, whereby the fire may be animated and burn, whose speech is not only about the bodily virtues of Christ but also about his divinity.» (82)

He then makes a comparison between this fire in the mind, to be nourished by hearing about the divinity of Christ, and the heavenly fire of glory that took possession of Christ in his resurrection. The heavenly fire in that case was fed by the wood of the cross: in the sense, I take it, that only by the wood of the cross could the heavenly fire of glory exert its potentiality, «consume» the human activity of Christ and restore his human nature to its proper condition. We saw the passage before. (83) Fire by its nature leaps heavenwards. It is then a symbol of what the heavenly fire (of the divinity) did at the time of the glorification of Christ. And now the mind fire is compared with this heavenly fire. The mind fire, or fire of faith, will have a similar result: it will ensure that Christ's human activity return to the «nature of his» divinity, that is, be understood as the activity of one, whose divinity lies hidden beneath the outward appearances. Such is, I suggest, a track through the rather involved thought of Origen in this part of his homily.

There is a somewhat different development in the Homily on the high priest's entrance into the holy of holies. (84) First Origen says that the exterior, visible part of the tabernacle represents the Church on earth, the holy of holies, heaven. Only priest can minister at the altar of holocausts, but then all Christians are priests. They offer the holocaust of

---

pia veritatis in Scripturis revelatae meditatio.» (MF 231) Hence an interchange of terms that seems overbold to our way of thinking, «Nec mirum proinde quod libere dixerunt panem et potum, vel carnem et sanguinem esse ipsam fidem, contemplationem, doctrinam, cuius est sacramentum seu symbolum, aut vice versa: pro quanto scilicet unum alteri cohaeret ratione et causalitatis et significationis seu similitudis.» (ibid.)

(82) ibid. 286: «addit et ligna altari, quo ignis animetur et ardeat, is a quo ... etiam de divinitate eius sermo misceatur.»

(83) see note 61.

(84) in Lev hom.IX,9: GCS VI,436.

themselves, while keeping at the altar of holocausts, the heavenly fire Christ came to cast upon the earth:

> «... each of us has his holocaust in himself and kindles (succendit) the altar of his holocaust, that it may always be burning.» (85)

Some of the holocausts are mentioned; renouncing all, taking up one's cross and following Christ, becoming a martyr, laying down one's life for the brethren. Origen then says that the high priest, who is Christ, sets out from this altar to pass into the holy of holies, where he will offer the sacrifice of incense. From the altar of holocausts and its vicinity he takes burning coals and incense: Origen asks,

> «Do you think my Lord the true high priest will honour me by taking some 'sweet incense beaten small' from me, to take it to the Father? Do you think he will find in me some little bit of fire (igniculi) and my holocaust burning, so that he will do me the honour of filling his censer with coals of fire from it and on them offer a sweet fragrance to God the Father?» (86)

The incense, compounded from many substances and ground small, is the well thought out spiritual sense of the sacred scriptures, united with the balanced practice of the virtues: all this becomes a sweet fragrance of the intelligence to God. (87) The fire, again, is the fire of faith, accompanied by the warmth of charity. Origen imagines the misery of the soul wherein the Pontiff, looking for burning coals, finds only dead

(85) ibid.
(86) in Lev hom.IX,9: GCS VI, 437.
(87) ibid. »Beatus, in cujus corde invenerit tam subtilem, tam minutum tamque spiritalem sensum et ita diversa virtutum suavitate compositum, ut replere dignetur ex eo manus suas Deoque Patri suavem odorem intelligentiae eius offerre.» On p.433 there is a detailed description of this incense. The Lord filled his hands with incense by doing good works for our redemption. The incense is compounded of the variety of virtues. It is ground up small when we have a fine as opposed to a gross understanding of the scriptures, or when we can give an account of the most subtle and minute working of God's providence. God wants this understanding of his providence and scriptures from those tending to perfection. We must seek to have something corresponding to the Lord's good works, some incense to offer the high priest as he goes into the sanctuary. Our actions must be harmoniously virtuous and «informed» by spiritual understanding.

«Pontifex igitur noster Dominus et Salvator aperit manus suas et suscipere vult ab unoquoque nostrum incensum compositionis minutum...»

ones in a heap of ashes. (88) The secret of keeping the fire alive is to hear the divine words. If the fire of the altar, which is the fire of the Lord, is cut, then only forbidden fire will burn in the heart, and the same lot will befall those who enkindle such fire, as befell Nadab and Abiud, the sons of Aaron, who burnt strange fire before the Lord and perished. (89)

Commenting on the scene in the book of Numbers in which Aaron stood in the midst of the people between the linving and the dead to make intercession for the people, Origen, applying the action to Christ, says,

> «See how the true pontiff Jesus Christ, having assumed the censer of human flesh and placed therein the fire of the altar, without doubt that wonderful (magnifica) soul with which he was born in the flesh, adding also incense, which is his immaculate spirit, stood between the living and the dead...» (90)

I give this passage to show that Origen does not teach mechanically. There is nothing much here resembling the fire of faith and the incense of understanding allied to a virtuous life, although a certain connection between these things, as Origen depicts them in us and as he speaks of them in Christ, might be worked out. (91)

In the homily on Josue's building an altar, Origen introduces a new aspect of his mind regarding Christ and the altar.

---

(88) ibid. «at contra, infelix anima, cuius fidei ignis extinguitur et refrigescit caritatis calor; ad quam cum venerit coelestis pontifex noster quaerens ab eo ignitos et ardentes carbones super quos incensum offerat Patri, invenit in ea aridos cineres et frigidas favillas.»

(89) ibid.438. «qui de altari est ignis, ignis est Domini» (ibid.432); O. adds that the fire opposed to it is the sinner's own fire, adducing the Lord's «ignis eorum non exstinguetur.»

(90) in Num. hom. IX,5; GCS VII,60.

(91) There is incense and fire in the Christian. The fire is the fire of faith; the incense is compounded of the variety of virtuous acts that make up Christian living and is ground up small by the mind's having a minute, spiritual, subtle understanding of the sacred scriptures and of divine providence. (GCS VI, 433). In the passages mentioned in n. 90 Our Lord's humanity is the thurible, his soul the altar fire, his spirit the incense. It would require a little violance to work out a unity of thought with regard to Christ and Christian from this data! We would have to say that corresponding to the fire of faith in the Christian was the fire of glory in the soul of Christ; to the incense of good deeds informed by the subtle understanding of scripture, in the Christian the «good deeds done for our redemption» in Chris's «im-

It is the ecclesiastical sense of the altar that he speaks of, and with a sweeping vision he sees the Church as the building by Christ, acting through his Spirit, of a mighty altar. The scene in the book of Josue is described briefly as follows:

> «Then Joshua built an altar in Mount Ebal to the Lord, the God of Israel... 'an altar of unhewn stones, upon which no man has lifted an iron tool'; and they offered on it burnt offerings... and he wrote upon the stones a copy of the law of Moses...» (92)

All Christians are the living stones, says Origen, which form the great temple of God. But in the temple is the altar, and Origen offers the suggestion (*ego arbitror*) that the stones used in its construction by Jesus, the true Josue, are those of his listeners who are ready to be a living altar. This they will be who are

> «able and willing to give their time to prayers, to offer day and night beseechings to God and to immolate victims consisting of supplication». (93)

The stones must be integral and untouched by iron. Each one can tell from his own conscience how he stands in the matter of moral integrity; whether he is untouched by the iron of contention (pugnae ... bellae ... litium) and is, instead, peaceful, calm, gentle, fashioned from the pattern of Christ's humility (ex Christi humilitate formatur.) Origen gives pride of place to the apostles as the stones for this altar, although somewhat tentatively (ego puto quod forte...). The reason is the unanimity and concord of the apostolic college. They prayed with one voice and one spirit, and therefore

> «they are the ones who should form all together one altar, on which Jesus may offer sacrifice to the Father.» (94)

The apostles are held up as the pattern after which we should

---

maculate spirit.» The latter parallel works out easily enough, for virtuous acts originate in the spirit, and corresponding to the Christian's subtle understanding are «all the treasures of wisdom and knowledge» (Col. 2,3). But if O. uses «soul» here in the sense he has given it elsewhere (see not 74) then it is hard to see how it corrsponds to the fire of faith in the Christian. Perhaps the effort to conciliate O. 's treatment of fire and incense is idle: however his treatment of them with regard to the Christian is fairly consistent, and insistent.

(92) Jos 9,30-32.
(93) in lib Jos hom.IX,1: GCS VII, 347.
(94) Ibid.

mould our lives into a perfect, fraternal harmony: thus we too shall be fit to become stones for the altar. In fact, this construction of the altar seems to be a kind of ideal towards which the Holy Sprit is working, in his causing us to pray and in offering our prayers to the Father 'with sighs too deep for words': in acting thus in us, Origen says, the Spirit «is unclasingly seeking from us (sollicite requirat) the construction of the altar.» (95) Finally, Christ writes the new law, the true Deuteronomy, on the hearts of those worthy to be chosen for this altar.

In his commentary on Our Lord's question about the altar in St Matthew's gospel, Origen dwells at length on the relation of altar and gift as applied to the spiritual gifts made on the spiritual altar, built by the just man within himself. He reminds us first of the general principle:

> «... what is placed on the altar, is already judged to be a gift of God by the very fact of its being received on the altar.» (96)

Then he repeats his doctrine of the other commentaries: the altar is the heart of man, because it is the principal part in him (quod principale habetur in homine); sacrifices and gifts on the altar are all the things placed on the heart: prayers, psalms to be sung, an alms to be given, a fast.

> «Every sacrifice (votum) of man is made venerable and holy his heart, from which the sacrifice is offered to God.» (97)

Therefore it is like the blindness Our Lord speaks of in his rhetorical question to the Jews about the relative value of altar and gift, to consider the greatness of the ams, the lenght of the prayers, and so on. The heart-altar is what makes these things precious. So whoever has a clear conscience and a good heart can have confidence towards God, not because of his gifts, but because, «if I may so express it, he has constructed well the altar of his heart.» (98)

In conclusion, we may argue —not without probability— that Origen implicitly identifies the heavenly altar with Christ himself. Christ first of all «approached» it to receive the ex-

(95) in lib Jos hom.IX,1: GCS VII,348.
(96) in Matt Commentariorum Series, on Matt 23,19: PG 13, 1623.
(97) in Matt Commentariorum Series, on Matt 23,19: PG 13, 1624.
(98) ibid. 1625.

tra purification of his glory. There he «stands» with his martyred members, priests and victims with him. Either the language is pure metaphor or it is putting into symbolic form the truth that Christ is for himself the heavenly altar: that is, he is now, in his heavenly condition, and with regard to himself as victim, what an altar is to the victim that lies on it. In his own person he is forever presenting himself as the glorious victim, never to be removed from the heavenly altar, never to lose incorruptibility. From this heavenly altar and victim flows continually, under the martyrs' intercessory ministrations, remission of sins to those who ask for it. Then again, has the old worship, with its temple, altar priesthood and sacrifices, disappeared? That is because it has served its purpose until the reality should appear on earth and draw all after himself into the heavens. There the disappointed Jew will find what his worship was preparing for. There is the real priest, victim and temple: there, too, the real altar. The identification of altar with priest and victim is all but explicit. But Origen does not explore the possibilities of this doctrine, either with regard to Christ's sacrifice on earth (he mentions the cross as the altar) or with regard to our eucharistic sacrifice.

When it comes to the internal altar, the application is not made explicitly to Christ, although he is said to possess the incense of his good works (fruit of his immaculate spirit) in the thurible of his body, burning on the altar-fire of his wonderful soul.

Rather, all the altar applications are reserved for Christ's members, now taken singly, now in their fraternal oneness in Christ. When taken singly each member is priest, victim and altar all at once: within him, too, is the altar fire and the incense to be offered with the holocaust of himself. The altar is in the centre of the soul, in the heart or mind: there do all actions get their value. The stress is put on the action of the altar fire, which, contrary to our expectations, is not the fire of charity but the fire of faith. The fire of faith includes of course the warmth of charity, but the emphasis is unmistakably on the former: faith being thought of as the fire to be nourished by renewed application of the mind to the divinity of Christ. This piercing through the flesh of Christ to vivid belief in his divinity causes the fire of faith to leap upwards,

carrying towards the divinity the offering of oneself. The incense to be consumed in this fire is the mixture of perfumes to be found in the practice of all the virtues in harmonious living an indispensable element of which is the subtle, spiritual understanding of the sacred scriptures, as opposed to a crude, superficial, understanding of them. The whole of one's life seems to be regarded as a fragrant holocaust. When taken in fraternal oneness, the members are to allow themselves to be made into an altar by Christ himself: this they will do by striving for complete harmony of mind and voice in prayer, thus imitating the apostles, and forming one ecclesiastical altar with them. On this altar Christ offers to the Father. In the sense, no doubt, that within his members so united he, through his Spirit, causes prayer to rise from their altar hearts and links it with his own. There is no mention of Christ offering the eucharistic sacrifice on the altar of his united members. It is not hard to see, however, that the two sacrifices are related as cause and effect, as sign and signified. The united faithful under the priestly influx of Christ, offer the eucharistic sacrifice on the heavenly altar with him: at the same time, again under his influence, offering the holocaust and incense of their lives on the altar of their united hearts. Such seems to be the synthetic teaching of Origen on the altar. By implication Christological it is explicitly ascetical, as being more in keeping with the purpose of the homilies. But the ascetical application is nicely placed within the framework of the Christian mystery: Christ through his Holy Spirit is engaged in the building up of his members into a sacrificial unity, offering himself in them to the Father, from the intimate depths of their hearts as from a living altar.

CONCLUSION

Some of the conclusions of this study have already been given in the summaries of the chapters. Here they can be viewed somewhat more synthetically.

1. God, who dwells in a special manner in the holy of holies, symbol of heaven, receives the offerings of his people from the altars, basic symbol of his acceptance.

2. Because it acts on his behalf, is as it were his impersonation, the altar is anointed with fragrant oil, which —by its sweetness and pervading nature— is indicative of divine sanctity. So in receiving the offerings the altar sanctifies them, gives them a new and nobler condition befitting their new ownership. From now on the offerings are God's and can impart divine sanctity to those who participate in them. The sanctity communicated varies with the nature of the worship offered, being figurative or real according to the latter's being figurative or real.

3. The basic, «accepting» function of the altar is sufficient for indicating divine reception of poured-out blood or burning incense. But with offerings made under the appearance of food the manifestation of divine acceptance reaches its heighest and purest form in consumption by fire: not fire which destroys but which transforms.

4. The sacrificial altar and the incense altar seem to complement each other, the latter's offering stressing the devotion and prayers which should inspire and accompany the former's. Hence the two altars can be considered as though they were one. Together they manifest the attitude of the people to God: the incense wafted into the holy of holies will indicate that the offerings outside, for all their unavoidable «materiality», are really as «spiritual» as the incense offering and are made «before the face of God.»

5. The altar not only impersonates God receiving, but also seems to be a symbol of the people as well, in as much as

on occasion it is constructed of stones indicative of the twelve tribes. In this sense it would be a rather powerful sign of the unity of God and people, and in fact it is at the altar that God instills a sense of this unity. At Sinai the people are drawn towards God through the altar, for they are sprinkled with the blood of the altar, eat of its offerings. After centuries of worship at many altars, the people are finally gathered round one altar, the centre of their national existence. They «have an altar» from which those outside their unity cannot eat. They must approach this altar three times a year with deep sincerity and joy, nor can they make sacrificial approach to God anywhere else.

6. As the priestly people of God they are united, ideally at least, in their expectation of a new sacrificial era. Then even the gentiles will have their offerings accepted on God's altar on mount Sion, and the messianic feesting, spoken of in such rich terms, seems to offer a new intimacy with the altar-table of God. The life-producing effect of the blessings signified by this joyful feasting is symbolized under the form of waters flowing from the holy of holies past the altar to renew the land and the Dead Sea. Thus, by the fact of unity round the unique altar, and by the messianic expectations, are preparations made for the new people of God, which will be brought into existence and sustained by a new sacrifice offered at new altar. Christ, priest of the new sacrifice, transcends all the stages preparatory to his coming, not by destroying but by fulfilling. He does not approach the altar of the temple in order to reach God, but is himself the means of approach. He then is both the temple and the altar of his sacrifice.

7. God is not figuratively present at this new altar to receive what is offered, but anointing it with the divinity itself is present in a manner too real to comprehend. Thus anoinsted through and through with the divinity the sacred humanity of Christ has substantial sanctity. This means that Christ has by right the absolute fullness of grace and glory, even though, temporarily grief is possible in his soul and pain in his body. This lack of the complete effects of the divine anointing means that Christ can make of himself a victim, thus passing from a human into a heavenly condition. The sanctification flowing from the altar to the victim in Christ's

case, however, will not mean the reception of something that was not, at least by right, possessed or due before. If some of the effects of the substantial sanctity, absence of grief and glory of body, were not previously present they were due with as much right as the plenitude of grace. The sanctification of Christ as victim will simply give a new title to these effects, as to the plenitude of grace itself. The sacred humanity has all its sanctity not only because it is that of the Son of God, but also because it is that of the Lamb of God. Thus the actual release of the full power of the substantial sanctity will take place only as the result of the sacrificial offering, when God will take possession of the victim. This release will be the consuming fire of God's glory. Thus the fire of God will consume its last and chief victim, enabling it to remain incorrupt as victim flesh for ever. (1)

As of old the fire of God belonged to the altar, forming one with it to signify divine acceptance, so now. The divine fire of glory belongs to the sacred humanity as the altar of God, consuming it as the victim-Lamb of God. This fire always belonged to it, but was not kindled till the time came for the sacrifice. For Christ was anointed both as altar and priest at the incarnation. But the priest does not approach this altar to bathe it with his blood nor to offer his flesh to its fire until the time of sacrifice begins. The «fire» of the passion consumes the sin offering outside the camp, but the sacred fire of the altar does not appear till later. At the resurrection it is enkindled on the altar and takes divine possession of the body of the victim, endowing it with glorious incorruptibility. This fire is from heaven and also from the altar, for if it comes from the substantial sanctity of the altar body, its ultimate source, as is that of the substantial sanctity, is in the divinity, present so mysteriously at the altar.

8. This fire of divine glory, due from the start but deferred, acting in the tomb but hiddenly, now causes the Lamb of God to illuminate heaven· The fire will never cease to be gorifying the victim of the glorious altar· The priest is now engaged in imparting the divine sanctity of this altar and victim to his members, thus leading them to share in glory.

---

(1) Cf. *Worship*, Feb. 1958 for an article describing the fire of the Easter Vigil as symbol of the Holy Spirit acquired by Christ's death at work in his resurrection through him, in us.

9. I do not claim that all this is expressly stated in the matter I have studied! What is basically there I have endeavoured to complete by a twofold process. First, what seems an implicit identification of Christ with the altar I have made explicit. Then I have transposed this identification to a theological level, to see how the theological statements of the truth about Christ may illuminate such an identification. The first, that the altar is Christ, is suggested on three grounds: the importance of the altar in the divinely appointed sacrifices of old, the enminent perfection of Christ's sacrifice, the early attribution, one way or another, of the Old Testament or of the heavenly altars to Christ. The detailed theological speculation concerning Christ as altar is drawn from some of the doctrinal riches concerning Christ's sacred humanity. Even though this second degree of Christological interpretation is not found in what I have studied —except to some extent in the «divine fire» passage of Origen— still I suggest that its elaboration —while not due to textual research— is not out of place, in order that the few new Testament texts might be enhanced against such a background. It is necessary, I think, with whatever limping of language, to show that Christ's being called an altar, far from being a somewhat fanciful idea, in reality is concerned with deep things in the very mystery of the incarnation. If altars were anointed, he is the anointed one par excellence, anointed in his manhood by his Godhead.

10. Again this meaning given to the altar makes a coherent whole of the principe, «the altar sanctifies the gift», of the statement, «We have an altar...», of the argumentation, «... are not those who eat of the sacrifices partners in the altar?», and of the golden altar (allied to or one with the holocaust altar) seen by John in heavenly vision. Without this meaning all these altar references become rather pallid. With it they possess a living actuality.

11. Like the altar of old this new altar is the centre of unity for the new people of God: where they gather, where they offer, whence they receive —the place of their approach to God and of his to them in sacrifice and communion. Ignatius in one place clearly intimates that Christ is such a unifying altar: in other places he most likely has the same idea in mind. But his contemporary, Polycarp, makes no reference to this meaning. He has no need to do so: the Ephesians to whom he

writes have read Ignatius' remarks on the matter. Instead, Polycarp calls widows the altar of God, probably using Old Testament imagery and wanting thereby to stress the widows' social obligations in their prayers to God. Donor's gift must become widow's sacrifice: moral blemishes must not make the sacrifice spotted.

12. Shortly after Ignatius and Policarp, Hermas uses the heavenly altar theme to inculcate useful lessons on prayer and sincerity in one's private life. A certain vagueness would allow a Christological meaning to be given this altar, but it could not be asserted confidently.

13. The application of the altar theme to persons within the Church is resumed from Polycarp by the *Didascalia Apostolorum,* and yields a solid amount of doctrine. The high value of gifts made over to the Church for the widows and the poor, the obligation on the donor to give only what he has acquired honestly, the imperative duty of widows to pass these gifts on to God in the form of prayer, rising from themselves as from the altar of God, the unity that must bind the widows together as being one altar, these are some of the lessons inculcated by the *Didascalia.* The appropriateness of the widows' being called the altar seems to be the close relation between the oblations of the people for the use of the altar and for the use of those who, either by service (the clerics) or charity (the poor) are dependent on the altar, as on God.

14. With Clement begins the personal application of the altar theme to the faithful, but without reference to responsability towards others that is characteristic of the *Didascalia* treatment. There is no hint of any Christological theme either: only comparison of the new Christian interior sacrifice of prayer and praise with the material sacrifices of paganism.

15. There is no need to repeat what was said at the end of Chapter III concerning Origen's diversified treatment. His predilection is for seeing the fulfillment of the old order in Christ, and for making useful application of the same to Christ's members. He can concentrate on the individual member, leading him within himself to see the altar, the fire, the holocaust and the incense that he, the priest, has at his disposal. Or he can unite the members together in a common aspiration to breathe forth united prayer, thus forming one altar, like the apostles, on which the high priest might sacrifice.

What is the value of these conclusions? I suggest that they help us to see what is the primary and root meaning of the altar. Up to the point where our investigation ceases, mention has not been made of the supper table's being an altar, and only in a passing way has the cross been so named. Later writers will refer to these and other objects as altars, bout that can only be in a relative way. That our altars represent the supper table because the supper table was an altar, or the cross because that was an altar, may be a fairly common assumption but cannot I suggest, be taken very seriously. For although in close contact with it, neither table nor cross received the victim in order to sanctify it! The table carried the bread and wine, but the actual sacrificial action was carried out in the hands of the priest (even as today); the cross supplied a support for the real altar, and also provided the wood for the burning of the sin offering in the fire of suffering. Thus table and cross can easily be called altars in a secondary sense, which however, should not be allowed to obscure the deeper meaning of the word. Among the orientals the actual altar is called the «table», and our own alters can be seen as representing either the supper table or the cross. But they can be seen also, and primarily, as *earthly* symbols of a unique proto-type, just as the golden altar of John's vision is a *heavenly* symbol of the same proto-type.

The second value of these conclusions is that the application yesterday of the altar theme along ascetical lines will show the naturalness and usefulness of the same thing today. Yesterday's extensive applications could easily be integrated with today's and give them more interest. For example, the consideration of the mind as the altar, whereon those who participate in the eucharistic sacrifice offer their own «sacrificial» tears, prayers and immolation, will be enriched if the detailed treatment of, say, Origen is pressed into service.

Finally, to return to the theme of the material altar, this thesis might prove a useful preliminary to further investigations. In the Introduction mention was made of the strange lack in the ceremony of consecration of the altar, of its being referred to Christ, despite the clear utterances elsewhere to this effect. A study could be made in the growth of this interpretation. As mentioned, I think it is already legitimate from what has been studied here, to see a Christological meaning for the visible altar. However, to make a more certain Judg-

ment, it would be necessary to see what is said of the material altar in the ages following the period treated. Eusebius' sermon on the occasion of the consecration of the basilica at Tyre in 314 would provide the obvius starting point for such an enquiry. The unique altar is taken as the symbol of the unique Son of God (2) Again, the splendid passages of Ps.— Denis could be examined, in which the consecration of the altar symbolizes the consecration of Christ as source of all holiness. (3) The fourteenth century disciple of Ps. Denis, Nicholas Cabasilas, has a similar idea, as part of an extremely rich doctrine. (4). The more detailed commentaries of the middle ages on the consecration ceremonies and on the altar in general would be useful additional matter for rounding out a view of the intellectual milieu in which the consecration ceremonies were ac-

(2) EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* 1.10, IV 68: PG 20, 877. «The venerable, the great the unique altar, what is it if not the pure holy of holies of the soul of the priest common to all? Before it on the right stands the great Pontiff of all, Jesus himself, the only begotten of God...» This passage (and its context) certainly needs some interpretation, but the symbolism of the altar seems clear enough from the use of the same word describing it and Christ.

(3) *Dionysiaca*, ed. CHEVALLIER Ph. Pt 111 (Des Hommes. De la hierarchie dans l'Eglise, Ch.4) 1306: In connection with the altar consecration with chrism Ps.-D. urges his readers to think of its importance: «... let us consider with heavenly eyes that this most divine altar Jesus... is perfected by this same most holy chrism.» Further references to this divine altar in Ch.V, p.1355-6 (where approach to and genuflection before the visible altar is to signify to the ordinandi a spiritual offering worthy of the divine and most holy temple and altar), and 1374 (where the deacons are to see tha the «purified» approach the divine altar for the consecration of their minds.)

(4) Cf. his *Liturgiae Expositio* XXX: PG 150, 436, and his *De Vita in Christo*, especially 1.V, Ad sacrorum divinorumque mysteriorum absolutionem altare etiam necessarium esse: PG 150, 625-636. See also the very instructive article by Mme. M. LOT-BORODINE, *Le coeur theandrique et son symbolisme*: Irénikon 13(1936) 651-671, Cabasilas makes the heart of Christ the centre and substitute for his person, the organ of his loving will, the seat of the Holy Spirit, the source of all holiness. Because the altar is the visible centre of sacramental holiness it is like an incarnation of Christ's heart. Again, Christ's hands are the instrument of his will (as the heart is its organ): from them flows the sanctification of the Holy Spirit. But this sanctification also flows from the sacred chrism. Hence the chrism is equated with the imposition of hands. Hence, too, the altar, anointed with chrism, is equated with Christ's hands. To receive from the altar is to receive from Christ's hands, the first altar, from which the apostles received. Finally, the bishop coming to consecrate an altar is to realize that he must first construct an altar in the depths of his soul, before proceding to erect a material altar. These are some of the main heads of the wealth of doctrine that Cabasilas derives from the idea of the altar.

complished.

There is no need to point out that an interesting study could also be made of the later interpretations given to the Old Testament altars and to their Apocalyptic counterpart (whether treated in commentaries on the Apocalypse or on the «heavently altar» of the liturgical). St Cyril of Alexandria's *De Adoratione in Spiritu et Voritate* (5), the exposition of Leviticus by Hesychius (6), St Cyril's disciple in Jerusalem, and the Venerable Bede's *De Templo* (7) would loom large in any synthesis of the «altar» ponderings made over many centuries by those wanting to understand and live better the mystery of their sacrificial union with Christ. (8)

(5) Especially BKS. 9. 10: PG 68.
(6) PG. 93.
(7) PL 91.
(8) A modern English writer G. WEBB shows that the Christological interpretation of the altar gives a very satisfying reason for the rubrical prescriptions or recommendations concerning its construction and furnishing. For example, concerning the use of the coloured frontal, he says, «Our Lord, as represented by His consecrated altar, puts on robes of majesty to identify Himself with those in whom His victory has borne fruit; His own purity reproduced again in the white robe of the virgin saint; His own heroic fortitude in the red robe of the martyr... in the green robes of certain Sundays and feria He wears the colour of innumerable leaves and grass, seeming to identify Himself with the multitude which no man can number, rather than with the special flowers of canonization. (*The Liturgical Altar*, 65). And on p. 66: «... the coloured frontal also serves to bring into clear prominence the union of the Head with His ministers of the altar, who are vested in the same colour.»

The poetic nature of these reflections should not minimise their value Admittedly, if they were not rooted in the symbolism of the altar they might seem extravagant: as it is they are a healthy flowering of the imagination. They certainly make it clear that the Church's strong recommendations concerning the complete clothing, the coloured clothing of the altar, are more than a matter of decoration. May it not be that the lack of consciousness concerning the deep meaning of the altar is at the back of two things: first the superficial emphasis put on displaying either the shape or the material of the altar, neither of which is more than a secondary consideration; secondly, the lack of enthusiasm for compliance with the Church's instructions concerning the robing and royalty of the altar: the latter in the form of some majestic covering extending over altar and footpace alike, the former in the coloured antependia, which are really part of the clothing of the altar that, dating from the earliest times, is given such prominence for its symbolic meaning in the rite of ordination to the sub-diaconate: «The altar of Holy Church is Christ himself... the cloths covering the altar (pallae) and the corporals (corporales pallae) are the members of Christ, that is, the faithful of God, with which the Lord is girded as with most precious garments, according to the psalmist: The Lord reigns as king, robed in majesty. And Blessed John in the Apocalypse saw the Son of man with a golden girdle about him, that is, the company of the Saints.» (Pontificale Romanum, Mechliniae 1895,39)

ABBREVIATIONS USED

ACR	Australasian Catholic Record. Manly N.S.W. Australia.
CC	A Catholic Commentary on Holy Scripture, edd. B.ORCHARD, E. SUTCLIFFE, S.J., R.FULLER, R.RUSSELL, O.S.B. London 1953.
CSS	Cursus Sacrae Scripturae, edd. R.CORNELY, I. KNABENBAUER, Fr. de HUMMELAUER et alii S. J. Paris 1895 ss.
ComSS	Commentarium in Sacram Scripturam; C. A LAPIDE, S.J. Melitae 1861 ss.
DPL	Documenta Pontificia ad Instaurationem Liturgicam Spectantia (1903-1953), curante A.BUGNINI, C.M. Rome 1953.
DictBibl	Dictionnaire de la Bible, ed. F. VIGOUROUX. Paris 1926 ss.
EB	Encyclopedia Biblica, edd. T.CHEYNE & J. BLACK. London 1899.
FP	Patres Apostolici, ed. F.FUNK S.J., Tübingen [3]1913.
GAL	Geschichte der Altkirchlichen Literatur. O. BARDENHEWER. Freiburg [2]1914.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller. VI VII Band: Origenes Werke. von W.A. BAEHEENS. Leipzig 1920|21.
ICC	International Critical Commentary, edd. S. R. DRIVER, A. PLUMMER, C. A. BRIGGS, Edinburgh, 1907 ss.
LSB-J	La Sainte Bible de Jerusalem, Paris 1951 ss.
LSB-PC	La Sainte Bible, direction L.PIROT et A. CLAMER. Paris, 1946 ss.
MF	Mysterium Fidei, M. de la TAILLE S.J. Paris [3]1931.
PG	Patrologia Graeca, accurante J.P. Migne, Paris 1886 ss.
PL	Patrologia Latina, accurante J.P. Migne, Paris 1878 ss.

BIBLIOGRAPHY

NOTE. Some of the works mentioned here were not seen personally: hence an occasional lacuna in the description of them.

ATCHLEY E.G., *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font.* Oxford 1935.

BAHR K., *Symbolik des mosaichen Cultus.*

BARBEL J., *Der Engel des «Supplices»*: Pastor Bonus 53 (1942) 87-91.

BENZINGER J., *Hebrew Archaeology*, Freiburg 1894.

BEAUDUIN L., O.S.B., *L'autel liturgique*: Les QQ. liturgiques et parossiales 2 (1911-12) 384-392.

« *L'ésprit paroissial autrefois et aujourdhui*: ibid. 16-26. 80-90. 305-311.

BISHOP E., *The Christian Altar*: Liturgica Historia. Oxford 1918. pp. 20-39.

BOGLER T., O.S.B., *Altare quidem Christus*: Anima IX (1954) 304-312.

BOTTE B., O.S.B., ed., *Hippolyte. La tradition apostolique.* Paris 1946.

« L' *ange du sacrifice et l'épiclèse*; Reach Theol. Anc Med (1929) 285-308.

« L'*ange du sacrifice*: Cours et Conferences des semaines liturgiques, VII (1929) 209-221.

BOULET, Noele-Maurice-Denis, *L'autel dans l'antiquité chrétienne*: Maison-Dieu 29 (1952) 40-59.

BOURASSE J., *Du symbolisme dans les églises du moyen âge*, Tours 1867.

BRAUN J., S.J., *Der christliche Altar*, 2 vols. Munchen 1924.

« *Die liturgische Gewandung in Occident und Orient.* Freiburg 1907.

BROGLIE P. de, *La loi de l'unité du sanctuaire en Israel.* Amien 1892.

CHEVALLIER Pr., *Dionysiaca.* 2 vols. Paris 1937.

CODRINGTON H.W., *The Heavenly Altar in the Byzantine Liturgy and Elesewhere*: Eastern Churches Quarterly 3 (1938) 125-130.

« *The Heavenly Altar and the Epiclesis in Egypt*s JournTheolStud 39 (1938) 141-150.

COLUNGA A., O.P., *El altar único en la religión mosaica*: Cultura Biblica 96 (1952) 137-140.

CONGAR Y., O. P., *Jalons pour une theologie du laicat.* Paris 1953

« *Un essai theologique sur le sacerdoce catholique*: RevScRel 25 (1951) 187-199. 288-304.

CONNOLLY R., ed., *Didascalia Apostolorum.* Oxford 1929.

CONTENEAU G., *La divinisation chez les Assyro-Babiloniens.* París 1942.

CORNET N., *Beautés de l'église.* Paris 1857.
CROEGAERT A., *Les rites et prieres du saint sacrifice de la messe.* 3 vols. Malines 1948.
« *Bapteme, Confirmation, Eucharistie*: Sacraments de l'Initiation chrétienne. Paris [4] 1946.
DANIELOU J., S.J. *Sacramentum Futuri.* Paris 1950.
DHORME P., *La religion des Hebreux nomades.* Bruxeles, 1937.
DIX G., *The Shape of the Liturgy.* Westminster, Dacre Press, [2] 1945.
DOLGER F.J., *Sol Salutis.* Munster [2] 1925.
« *Die Heilikeit des Altars und ihre Begrundung in christichen Altertum*: Antike und Christentum 11 (1930) 161-183.
« *Der Altarkuss*: ibid. 190-221.
Der Altar als Sinnbild des Grabes Christi: ibid.318.
Zum Tischkuss: ibid. VI (1950) 160.
« *La saintété de l'autel chez les chrétiens des premiere siècles*: Les QQ. liturgiques et paroissiales 20 (1935) 131-141.
DOLLINGER J., *Heidenthum und Judenthum,* Regensburg 1857.
DONNELLY Dorothy, *The Golden Well: Anatomy of Smbols.* London 1952.
DOREN R. Van, *L'autel chrétien*: Le QQ. liturgiques et paroissailes 13 (1928) 323-328.
DUCHESNE L., *Origenes du culte cherétien.* Paris [5] 1925.
DURRWELL, F. X., *La Résurrection de Jésus, Mystère de Salut.* Paris [3] 1954.
EDERSHEIM A., *The Temple, its Ministries and Services.* London 1874.
ELIADE M., *Traité d'histoire des religions.* Paris 1949.
FAIRBAIRN P., *Typology of Scripture.* London 1890.
FLEURY R. de, *La Messe. Etudes archéologiques sur ses monuments.* Paris 1883.
FRERE W., *Principles of Religious Ceremonial.* London 1906.
FREZET A., art. *L'autel*: Encyclopedie populaire des connaissances liturgiques. Paris, Bloud & Gay, 1930.
GELIN A., P.S.S., *L'autel dans l'Ancien Testament*: Maison-Dieu 29 (1952) 9-17.
GIHR N., *The Holy Sacrifice of the Mass.* Translated from the German. London 21st imp. 1951.
GOOSSENS W., *Les origines de l'Eucharistie.* Paris 1931.
GOUGAUD L., O.S.B., *Devotions et pratiques ascetiques du Moyen Age* (Coll. «Pax», XXI). Paris 1925.
« *La devotion à l'autel*: La Vie et les Arts liturgiques 105 (1923) 487-494.
GREENE J., *Hebrew Rock Altars*: Biblical World IX 329ss.
GUARDINI R., *Les Signes Sacrés,* translated by A. Giroudet. Paris 1938.
HOPE W.H. St John, *English Altars.* London 1899.
HOFLING, J., *Die Lehre von Irenaeus vom Opfer.* Erlagen 1840.
JENNER R., *Christian Symbolism.* London 1910.
JOHN OF THE CROSS St., *Obras,* ed. P. Silverio de Santa Teresa. Burgos 1931.
JUNGMANN J., S.J., *Missarum Solemnia.* 2 Band. Wien 1948.

KITTO, *The Tabernacle and its Furniture*. London 1849.
LAGRANGE M.J., O.P., *Etudes sur les religions sémitiques*. Paris ²1905.
LAMY, *De tabernaculo, de sancta civitate et templo*. Paris 1720.
LECLERCQ H., O.S.B., art *Autel Dict* Arch Lit. 1 1² cc 3155-3189.
LECLERCQ J., O.S.B., *Le mystère de l'autel*: Maison-Dieu 29 (1952) 60-70.
LEFEBVRE G., *Pour comprendre nos eglises*. Bruges.
LELONG A., *Les Pères Apostoliques*. Paris 1912.
LEPIN M., *L'idée du sacrifice de la messe*. Paris 1926.
LIGHTFOOT J.B., *The Apostolic Fathers*, 3vols. London ²1889.
LOT-BORODINE M., *Le coeur theandrique et son symbolisme chez Cabasilas*: Irénikon XIII (1936) 652-673.
« *La grace déifiante des sacraments d'après N. Cabasilas*: RechPhilTheol XXV (1936) 299-330. XXVI (1937) 693-712.
LUCAS H., S.J., *The Early Fathers and the Christian Altar*: The Month 72(1891) 39-51.
MC.KENZIE, John L. S.J., *The Two-Edged Sword*. BRWCE 1955.
MAERE R., *L'autel chrétien*: Cours et Conferences des semaines liturgiques 11(1913) 109-130.
MARTENE E., O.S.B., *De Antiquis Ecclesiae Ritibus*. 2 vols. Antwerp 1763/4.
MASON NEALE G., *Symbolism of Churches*: British Magazine 1845.
MINGHANA A., *Early Christian Mysteries* (Woodbrooks Studies, VII). Cambridge 1934.
MONLEON Dom de, *Sense mystique de l'Apocalypse* (Nouvelles editions latines). Paris 1948.
MOREAU E., S.J. *L'autel chrétien*: NouvRevTheol IV(1928) 161-185.
NICOLSKY H., *Das Asylrecht in Israel*: ZschrAltWiss (1930) 159s.
PETIT J., *Le Feu qui descend* (Coll. Contemplation et Apostolat) Paris 1953.
PITRA J.B., *Spicilegium Solesmense* 4 vols. Paris 1852-1858.
PIUS XII, *Mediator Dei*: AAS 39(1947) 521-600: DPL 96-164.
RENARD P., art. *Autel*: DictBibl 1² cc. 1266-77.
RENZ K., *Die Geschichte des Messopferbegriffs*.
RIGHETTI, M. *Storia Liturgica*. 3 vols. Milan 1944.
ROULIN, E., O.S.B. *Nos églises*. Paris 1939.
ROUSSEAU O., O.S.B., *Le Christ et l'autel*: Maison-Dieu 29(1952) 32-39.
SAUER J., *Symbolik des Kirchengebaudes und seiner ausstattung in der auffassung des Mittelalters*. Freiburg 1902.
SCHUSTER I. Card., *Liber Sacramentorum*. 9 vols. Regensburg 1929/1931.
SMITH W.R., *The Religion of the Semites*. London 1901.
TAILLE M. de la, *Mysterium Fidei*. Paris ³1931.
« *Les offrandes de messes*: Gregorianum IV(1923) 354-405. 557-590.
« *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*. London 1930.

THORNTON L., *The Common Life in the Body of Christ.* Westminster 1944.
TIERNEY C., *The Theology of Mysteries.* A.C.R. XXXV (1958), Manly, N.S.W. Australia.
VARIER, *Le peuple de Dieu.*
VIGOUROUX F., P.S.S., *Les Livres saints et le critique rationaliste* 5 vols. Paris 1901/2.
VINCENT A., *La religion des judeo-Araméens d'Elephantine.* Paris 1937.
VINCENT H., O.P., *Canaan d'après l'exploration recente.* Paris 1907.
WEBB G., *The Liturgical Altar.* London 1939.
WIELAND F., *Sudien über den Altar der altcharistlichen liturgie.* Munich 1906.
« *Mensa und Confessio.* 2 vols. Munich 1906/1912.
WILL R., *Le culte: étude d'histoire de la philosophie religieuse,* 3 vols. Strasbourg et Paris. 1925/1929/1935.

SOLUM PATRIS FILII

Rudolphus Brajcic, S.J.
Zagreb, Yugoslavija

SUMMARIUM

I. Actiones ad extra sunt totius Trinitatis ideoque adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati. Propterea homo per gratiam non tantum Patris, sed etiam Filii et Spiritus Sancti filius est, id est *totius* Trinitatis. Quam doctrinam veterum nonnulli recentiores theologi, qui sive structuram Corporis Christi mystici intimius penetrare sive theologiam kerigmatice concipere student, relinquunt affirmantque nos *solius Patris* per gratiam filios fieri. Tria argumenta, quibus sententia recentiorum commendatur, evolvuntur: A) *Ex unicitate patris nostri adoptantis.* S. Scriptura docet, Patrem nostrum caelestem unum esse. Cum autem Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ut unum, non sit persona stricto sensu, pater vero per adoptionem adeptus persona stricto sensu sit oportet, certo concluditur, totam Trinitatem non esse patrem nostrum. Restat ergo, ut prima Persona ut distincta ab aliis personis pater noster caelestis sit. B) *Ex nostra cum Christo unione.* In nostra sanctificatione unionem cum Christo obtinemus atque per hanc unionem in Filio Dei sumus. Cum vero «esse in Filio» adoptari a Filii Patre significet, in nostra sanctificatione solius Patris filii evadimus. C) *Ex nostra cum Christo fraternitate.* S. Scriptura (Mt. 25,40: «Et respondens rex dicet illis: Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his *fratribus meis minimis,* mihil fecistis.» —Io.20,17: «Dicit ei Iesus: Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum: vade autem ad *fratres meos,* et dic eis: Ascendo ad Patrem meum, et ad Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.» —R. 8, 29: «Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri

imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.») docet, nos per gratiam adoptionis fratres fieri Christi. Quia vero fratres sunt filii *eiusdem* patris, nobis et Christo *idem* pater sit oportet. Hoc autem fieri potest unice prima persona SS. Trinitatis.

II. Contra thesim, iuxta quam solum Patris sumus filii, nonnulli textus S. Scripturae adduci possunt, qui contrarium affirmant atque illud principium «actiones ad extra sunt totius Trinitatis». Diversi textus, qui contra nostram thesim adduci possunt, ad tria genera apte reducuntur: a) textus, qui nos filios *Dei* appellant, b) textus, qui nos filios *Verbi* proclamant, c) textus, qui nos *ex Deo* natos vocant. Qui textus omnes proponuntur et dificultates ex illis promanantes solvuntur. Dein principium illud «actiones ad extra sunt totius Trinitatis» non obstare, quin tantum prima Persona noster pater sit, ostenditur sic: Actio adoptionis est totius Trinitatis. Ratione huius actionis relationem habemus ad totam Trinitatem, ut *unum productorem* gratiae et ad Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, ut ad *tres producentes* gratiam. Quatenus haec relatio terminatur ad Patrem ut *producentem* gratiam, haec relatio habet rationem filiationis adoptivae, quia Pater per gratiam similes nos facit Filio suo naturali. Eadem relatio, quatenus terminatur ad Filium et ad Spiritum Sanctum, ut producentes gratiam, non habet rationem filiationis adoptivae, quia Filius et Spiritus Sanctus per gratiam nos non faciunt «ad imaginem Filii sui».

I

Ad effectus formales gratias sanctificantis etiam filiatio Dei adoptiva pertinet. De exsistentia huius filiatonis, quae in S. Scriptura, Traditione et Magisterio ecclesiastico alte radicata est, inter catholicos dissentiens non invenitur. De subiecto vero, cuius per gratiam filii evadamus adoptivi, non est eadem inter theologos sententia.

Maxima pars theologorum Lombardo et Sto. Thoma ducibus affirmat, nos per gratiam totius Trinitatis filios fieri. «Homo vero, qui filius Dei est factura: non tantum Patris, sed et Filii et Spiritus Sancti filius est, id es totius Trinitatis...» (1). Quamvis «autem generare in divinis sit proprium personae

1. Lib. sent. I, dist. 26.

Patris: tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturae... et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati.» (2). Quam affirmationem nonnulli auctores modificare student. Ita Thomassinus in tractatu suo christologico dicit, quod, tametsi nostram adoptionem tota operetur Trinitas, tamen «*specialius* solus Verbi Pater nobis Pater sit.» (3). P. Galtier S.I. in tractatu suo trinitario hanc ponit thesim: Pater adeo est, in Trinitate, personae primae nomen proprium, ut nulla alia, etiam ratione nostrae adoptionis communis, vocari possit «Pater noster». (4). Intentio huius auctoris, ut ex thesis explicatione sequitur, non est affirmare, nos solius Patris esse filios, sed, non obstante nostra adoptione communi, solam primam personam de *facto vocandam esse* «Pater noster», ob huius personae denominationem stricto personalem.

At si filii adoptivi totius Trinitatis sumus, nos per gratiam *in familiam* Trinitatis intrare vix dici potest. In hac enim sententia nulla datur relatio, ad Patrem, ut personam distinctam a Filio neque ulla relatio ad Filium, prout est distinctus a Patre et Spiritu Sancto. Omnes tres divinae personae, quatenus sunt Deus, sunt etiam noster pater.

Recentiori tempore hanc, ut ita dicam, «deisticam structuram» nostrae adoptionis nonnulli theologi relinquere student. Huic «deisticae» structurae aliam substituere exoptant structuram, quam vocare possumus «structuram trinitariam».

Optimum exemplum trinitariae huiusmodi structurae in praxim deductae ipse Christus praebuit. Licet enim homo fuerit et ut homo Trinitati honorem exhibere bonaque omnia a Trinitate expectare debuerit, semper tamen Patrem honorat et a Patre bona sibi exorat. «Pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me.» (I. 11,41.). «Pater, salvifica me ex hac hora.» (I 12,27). «Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum.» (I. 14,16). «Sicut et ego Patris mei praecepta servavi.» (I. 15,10). «Pater sancte, serva eos in nomine tuo quos dedisti mihi: ut sint unum sicut et nos... Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum.» (I. 17, 11; 21,24). «Pater mi, si possi-

2. Summa theol. 3, q.33, a. 2, c.
3. De Incarnatione, lib VIII, c. IX, n. VII.
4. De SS. Trinitate in se et in nobis. Parisiis, 1933, p. 231.

bile est, transeat a me calix iste» (Mt. 26,30). «Pater, in manus tuas commendo Spiritum meum.» (L. 23,46).

Ecce exemplar vitae internae filiorum Dei, quod nobis sedulo sequendum est, si nos, sictu Christus, filii solius Patris sumus.

Insuper fideles cum Christo in unum Corpus mysticum coalescunt. Cuius Corporis caput est Christus, Filius Patris, nos autem membra. Quodsi membra sunt filii totius Trinitatis, nemo est, qui non videat, Caput et membra corporis diversae quodammodo naturae esse. Quodsi vero etiam membra simul cum Capite sunt filii eiusdem Patris, et unitas et homogeneitas Corporis Christi patet. Hoc in casu Caput et membra vinculo fraternitatis unita sunt in unum Corpus. Ex hac homogeneitate pulcherima surgit conceptio Corporis Christi mystici, ut *unici Filii Patris*. Cum enim hoc Corpus, caput et membra, nihil aliud sit nisi unus Christus, Christus vero Filius Patris, caput et membra sunt unus Filius Patris. Hoc exprimere *solius Patris* per gratiam fieri filios. Ita E. Mersch, S. I., intendunt illa Augustini verba: «Quia filii Dei corpus sunt unici Filii Dei et cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei.» (5). Haec conceptio sine dubio inepta evadit, si membra non sunt filii eiusdem illius Patris, cuius et Christus est Filius, sed si sunt filii Trinitatis et proinde ipsius Christi. Corpus itaque Christi mysticum ut unus Filius Patris recte et plene intelligi potest tantum in suppositione, si membra eiusdem Patris filii sunt, cuius et Christus est, et si caput cum membris vinculo coalescit verae fraternitatis.

Propterea nihil mirum si theologi inveniuntur qui simpliciter negant, nos totius Trinitatis esse filios et affirmant nos *solius Patris* per gratiam fieri filios. Ita E. Mersch, S. I., facta inquisitione in Sacram Scripturam et Traditionem, nos «filios in Filio» i. e. filios solius Patris per gratiam fieri probat. (6). C. Rahner, S.I. in articulo quodam ostendit, Sacram Scripturam egregie favere opinioni, iuxta quam nos filios primae tantum Personae esse. (7).

Hanc alteram sententiam, iuxta quam nos *solius Patris, nullo modo totius Trinitatis* esse filios, defendere intendimus.

Argumenta ex Sacra Scriptura NT sumimus. In nostra

5. In epistolam Ioannis, Tract. 10, n. 3. ML 35.
6. Filii in Filio. Nouvelle revue theologique, a. 1938, n. 5,6,7.
7. «Gott» als erste trinitarische Person. ZkTh. 66, (1942) 71.

vero argumentatione hanc observamus methodum: 1. ex S. Scriptura determinatam haurimus veritatem, et 2. ab hac veritate ope princiorum tum rationis tum fidei ad nostram ascendimus thesim.

A. NON NATURAE, SED PERSONAE FILII

In Deo sunt tres divinae Personae in numerice una subsistentes natura. Triplex igitur fingi potest subiectum, quod vocari posset «Pater noster»: 1. Omnes tres Personae, quatenus sunt distinctae inter se. In hac suppositione tres essent nostri patres, sicut et divinae Personae sunt tres; 2. Tota Trinitas, ut unus Deus. In hac suppositione unus esset Pater noster caelestis, sicut et unus Deus est; 3. Una tantum Persona, quatenus distincta est ab aliis Personis. In hac suppositione una de tribus divinis Personis est noster Pater.

Prima suppositio nequit admitti eo, quod Sacra Scriptura docet, unum esse Patrem nostrum caelestem, non autem tres.

Secunda suppositio satisfacit quidem Sacrae Scripturae, quatenus in hac suppositione revera unus esset Pater noster, sed tamen admitti nequit eo, quod pater adoptans, quem Sacra Scriptura unum esse dicit, persona esse debet, Trinitas vero, ut unus Deus, non est persona.

Remanet itaque tantum tertia hypothesis possibilis. Quodsi aliqua tantum de tribus personis divinis vocanda est Pater noster, patet, non esse hoc modo vocandam personam Filii, nec personam Spiritus Sancti, sed personam Patris, quem Sacra Scriptura toties «Pater noster» vocat.

Unde totius argumenti vis consistit in probandis sequentibus veritatibus:

1. Secundum Sacram Scripturam unus est «Pater noster» caelestis
2. Pater caelestis, quem Sacra Scriptura unum esse dicit, persona esse debet
3. Trinitas, ut unum, non est persona.

1. Secundum Sacram Scripturam unus est «Pater noster»

Haec veritas, a qua nostri argumenti exordium sumitur, a Sacra Scriptura clare docetur a nemineque in dubium vocatur. Ideoque brevis conspectus Sacrae Scripturae de hac re sufficiat.

Circa quadragies explicitus sermo de nostro Patre caelesti in Sacra Scriptura occurrit. In omnibus his locis sermo est de uno nostro Patre, non de pluribus. Ecce nonnulla de his testimoniis:

Unus est noster Pater, qui providet nobis: «Pater autem vester scit, quoniam his indigetis.» (L. 12, 30; Mt. 6, 8.32). *Unus* est noster Pater, qui est remunerator operis nostri boni in abscondito peracti: «Pater tuus, qui videt in abscondito reddet tibi.» (Mt.6, 4; 6. 18.). *Unus* est Pater noster, cuius perfectionem imitari monemur: «Estote perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est.» (Mt· 48; L. 6, 36. Joan 8, 38. 41.). *Unus* est Pater noster, qui dimittit nobis peccata nostra ad modum, quo nos aliis hominibus dimittimus: «Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum: dimittet et vobis Pater vester caelestis delicta vestra.» (Mt.6, 14; Mc. 11, 25.). *Unus* est Pater noster, qui volatilibus caeli escam procurat: «Respice volatilia caeli quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea: et Pater vester caelestis pascit illa.» (Mt.6,26; Mt.10,29). *Unus* est Pater noster, cuius bonitas et amor erga nos superat bonitatem patris nostri naturalis: «Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris: quanto magis Pater vester, qui in caelis est, dabit bona petentibus se?» (Mt. 7,11; Lc. 1,13.) *Unus* est Pater noster, ad cuius regnum ordinati sumus: «Complacuit Patri vestro dare vobis regnum.» (Lc. 12, 32). *Unus* est noster Pater, ad cuius gloriam opera nostra ordinanda sunt: «Sic luceat lux vestra coram hominibus: ut videant opera vestra, et glorificent Patrem vestrum, qui in caelis est.» (Mt.5,16.). *Unus* est Pater noster, quem orare iubemur: «Pater noster, qui est in caelis.» (Mt. 6,9; Lc. 11, 2). *Unus* est Pater noster, ad quem Spiritus adoptionis in nobis clamat: Aba, Pater (R.8, 15, Gal. 4,6). *Unus* est Pater noster, a quo toties apostolus Paulus primis christianis pacem et gratiam exposcit: «Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo.» (R. 1,7; 1C. 1,3; 2C.1,2; E. 1,2; Phil. 1,2; Col. 1,2; Thes. 1,2; Philem. 1,3).

His realibus testimoniis Sacrae Scripturae de unitate nostri Patris caelestis accedit formale de eadem re testimonium a Christo Domino prolatum: «Et patrem nolite vocare vobis super terram: *unus est enim Pater vester*, qui est in caelis.» (Mt. 23,9).

His testimoniis Sacrae Scripturae exclusa est hypothesis, secundum quam plures essent patres caelestes. Isdem vero testimoniis excluditur etiam hypothesis, secundum quam filii essemus Trinitatis. Pater enim noster caelestis, quem Scriptura unum praedicat, persona esse debet, quod Trinitas, ut unus Deus, non est.

2. Pater caelestis, quem Sacra Scriptura unum esse dicit, persona esse debet

Pater noster caelestis est noster pater per adoptionem. Sicut filatio adoptiva nihil aliud est nisi participatio quaedam filiationis naturalis, ita et paternitas per adoptionem nihil aliud est nisi quaedam participatio paternitatis naturallis. Paternitas vero naturalis est relatio afficiens ipsum suppositum seu personam, non autem naturam. Non enim natura propie dicitur pater, sed persona habens naturam. Paternitas sicut et filiatio est qualitas personae, non naturae. Quod de paternitate valet naturali, idem salva proportione de paternitate per adoptionem, quae paternitatis naturalis est imago, valere debet. Haec sicut et illa proprietas est personae. Quodsi vero paternitas per adoptionem afficit personam, id quod non est persona, subiectum paternitatis esse non potest. Hanc ob causam dicimus, Patrem nostrum caelestem debere personam esse.

Quae his dictis de paternitate, ut qualitate personae breviter indicavimus, fusius nunc exponemus. Expositio nostra erit secundum Suaresium, qui in Disputationibus methaphysicis, de relatione in communi agens, fere omnia, ad naturam paternitatis pertinentia, docet. (1).

Omnis relatio requirit aliquod subiectum, cui inhaereat. Animadvertere autem oportet nos posse loqui de relatione in abstracto et de relatione in concreto. Sic ex. gr. paternitas, filiatio, similitudo sunt relationes in abstracto; pater autem, filius, similis sunt relationes in concreto. Cum ergo dicitur relationem requirere subiectum, de relatione in abstracto id intelligendum est. Relativum enim in concreto, si formaliter sumatur, ut relativum est, proprie non habet subiectum, sed potius ipsum est quid constans ex subiecto et relatione. ex.gr. simile = subiectum habens similitudinem.

De subiecto relationis in abstracto haec dicenda sunt: Sicut unum accidens potest proxime alteri accidenti inesse et

1. Suarez, Disputationes metaphysicae, Disp. 47, Sect. 6-12.

non attingere substantiam in se, sed solum mediante illo accidente, cui inhaereat, sic etiam una relatio inmediate in aliquo subiecto accidentali inesse potest et remote in alio vel in substantia. Unde eiusdem relationis plura subiecta possunt distingui: unum proximum, aliud remotum. Ita relatio aequalitatis proxime est in quantitate, remote in substantia; et relatio similitudinis proxime est in qualitate, remote in quantitate, remotissime in substantia. Sed tamen relatio, quae pluribus inest subiectis non semper de illis praedicatur eo ordine, quo illis inest. Quandoque relatio afficit solummodo subiectum proximum, cui inest, non autem subiectum remotum, et de illo, non de hoc praedicatur: sic intellectus dicitur referri relatione potentiae ad suum actum, anima vero non item. Quandoque relatio denominat eodem modo subiectum proximum et subiectum remotum atque aequaliter de utroque praedicatur: sic et quantitas dicitur aequalis et substantia materialis pariter. Quandoque vero relatio afficit subiectum remotum seu ipsum suppositum, non proximum, et tantum de illo, non de hoc praedicatur: sic filiatio afficit personam filii, quamvis non sit in ea nisi mediante natura et paternitas proxime dicitur esse in potentia generandi et tamen relatio paternitatis non afficit potentiam sed personam, quia haec dicitur pater, non illa. Quodsi huius diversitatis causam inquiris, Suaresius illam hoc modo describit: «Ratio autem huius varietatis provenit ex diversitate fundamentorum, quae aliquando secundum eamdem proportionem comparantur ad terminos relationum, aliquando vero secundum diversam... Aliquando etiam provenit ex eo quod relatio consequitur suum proximum fundamentum, et illud denominat, non prout afficit vel denominat aliud subiectum, sed secundum suam praecisam et abstractam rationem, quomodo accidenti convenit relatio inhaerendi; interdum vero relatio consequitur fundamentum, solum prout afficit vel denominat tale subiectum aut suppositum, interdum vero indiferenter sub utraque ratione.» (2).

Paternitas itaque inest protentiae generandi, denominat vero personam, quae habet potentiam, non autem ipsam potentiam. Quomodo autem paternitas inest potentiae generandi et quomodo personam denominat?

Relatio paternitatis est de secundo genere relationum.

2. o.c. Disp. 47, Sect. 6, n. 6.

In primo genere sunt relationes, quae fundantur in unitate vel multitudine, ut sunt relationes similitudinis, aequalitatis; identitatis, diversitatis quantitativae.

In secundo genere sunt relationes, quae fundantur in potentia agendi et patiendi vel in actionibus earum, ut sunt relationes calefactivi ad calefactibile, calefacientis ad calefactum.

In tertio genere sunt relationes mensurabilis ad mensuram, ut sunt relatio scientiae ad scibile, intellectus ad intelligibile, aspectus ad spectabile. Paternitas, utpote relatio de secundo genere relationum, fundatur in potentia agendi. Circa hanc autem «considerandum est, alium esse terminum realem relationis potentiae activae ut sic abstrahendo ab actione, a termino potentiae activae, ut subest actioni, seu ut facientis; nam prior terminus est potentia passiva, et alioqui non potest esse terminus realis; posterior vero est ipse effectus, ut iam fluens a potentia agente. Rursus vero addit Aristoteles, hanc relationem, quae fundatur in potentia sub actione, variari iuxta varias temporis differentias; alia enim fundantur in praesenti actione, ut relatio aedificantis, calefacientis, etc; alia in actione *praeterita, ut relatio patris;* et alia in actione futura, ut quod facturum est ad id quod faciendum est...» (3). Paternitas itaque fundatur in actione praeterita. Quomodo autem relatio permanens, ut est paternitas, fundari potest in actione praeterita, quae iam pertransiit? Dicendum vero est, paternitatem non fundari in actione generativa ut in proprio fundamento cui insit, aut a quo habeat suam entitatem, sed illam actionem esse rationem fundandi paternitatem, quatenus est conditio requisita ut talis relatio resultet. «Contingit vero in aliquibus relationibus, ut praeter totam entitatem subiecti et fundamentum requiratur aliqua alia conditio medians inter fundamentum et terminum, et re ipsa aliquo modo distincta ab ipsis, ut possit inter ea consurgere relatio. Atque hoc modo est necessaria actio vel generatio, ad relationem agentis seu patris.. Quod enim huiusmodi conditio sit simpliciter necessaria, explicari facile potest in actione, nam si Petrus et Paulus (qui nunc sunt pater et filius) essent immediate creati a Deo cum omnibus proprietatibus absolutis, quas nunc habent, si inter esos non intervenisset actio generationis et processionis unius ab alio, non fuisset inter esos exorta relatio nec de

3. o.c. Disp. 47, Sect. 10, n. 3.

potentia absoluta fieri posset ut oriretur; nunc vero, adiuncta sola illa conditione statim resultat relatio; ergo est illa conditio simpiciter necessaria. Et tamen non est fundamentum, per hanc vocem intelligendo illud in quo, et a quo relatio proxime habet entitatem suam. Unde factum est ut talis conditio, ratio fundandi appellata sit...» (4). Controvertitur vero in quo principio proxime insit relatio paternitatis, quae insurgit in causa (Petro), quatenus peculiariter influxit in effectum (Paulum), utrum in potentia proxima accidentali aut in principali et substantiali. Suaresius putat eam proxime inesse ipsi substantiae medio principio principali, nam inquit: «In supposito, filiationis relatio sine dubio afficit immediate ipsam substantiam, vel etiam ipsum suppositum, ut multi volunt. Ergo cum hae relationes sibi proportionate respondeant, etiam relatio paternitatis proxime afficit substantiale principium, eique identificatur. Item, quia separato quolibet accidente realiter distincto, etiam per potentiam Dei, si maneat substantiale suppositum, quod genuit et quod genitum est, durat relatio paternitatis, alioqui nulla superest ratio ad ponendam illam, nam ille homo vere ac propriissime dicetur pater; ergo signum est hanc relationem esse intime in ipsa substantia. Tandem est hoc maxime consentaneum modo denominandi eius, nam solum denominat ipsum suppositum principaliter operans.» (5). Relatio paternitatis itaque proxime inest non potentiae accidentali sed substantiali seu naturae, sicut et filiatio proxime inest ipsi naturae. Tamen non licet ex hoc concludere relationem paternitatis denominare ipsam naturam seu de illa posse praedicari. Sicut enim natura non potest vocari filia, ita nec pater nominari potest. Quodsi autem natura non potest pater nominari nec subiectum paternitatis dici potest, quia «pater» nihil aliud est nisi compositum ex relatione et subiecto eius. Immediatum itaque subiectum paternitatis est ipsa persona. Unde «esse pater» non est denominatio, quae conveniat immediate naturae et mediante illa tantum hypostasi tanquam ultimo attributionis subiecto, sed quae per se primo afficit hypostasim. Quodsi autem dicatur paternitatem proxime inesse naturae seu principio substantiali eique identificari, ut Suaresius dicit, id non est intelligendum ac si natura subiectum huius relationis esset, sed id tantum significat, naturam esse fundamentum seu causam, ob quam

4. o.c. Disp. 47, Sect. 7, n. 12.
5. o.c. Disp. 47, Sect. 12, n. 5.

aliqua hypostasis referri dicatur relatione paternitatis. Unicum subiectum paternitatis persona dici debet. Unde S. Thomas simpliciter docet, paternitatem esse «relationem personae». (6).

Pater ergo est qualitas personae, non naturae, seu pater persona esse debet. Id valet sine dubio de patre, qui per generationem fit pater. Valetne autem idem de patre, qui fit per adoptionem? Quia paternitas ex adoptione surgens nihil aliud est nisi participatio quaedam paternitatis naturalis, sicut haec, ita etiam illa tantum personae relatio esse potest. Participans enim necesse est, ut habeat naturam participati. Huic accedit et alia ratio petita ex analogia filiationis adoptivae. Filiatio enim adoptiva est proprietas personae sicut filiatio naturalis. Si autem hae duae relationes, paternitais scil. et filiationis, proportionate sibi in ordine naturali respondeant, cur in ordine adoptionis sibi non responderent? Filiationi ergo adoptivae ut relationi personali paternitas adoptiva ut relatio personalis correspondere debet.

Verbum Incarnatum est eximium exemplum ad illustrandum, quomodo filiatio et paternitas sint relationes personae, non naturae.

Verbum incarnatum in duplici exsistit natura: divina et humana. Humana natura clare distinguitur a persona Verbi, a qua assumpta est: Et haec natura humana Verbi ornata est gratia sanctificante. Quodsi autem quaeratur, utrum Verbum sit filius Dei adoptivus per gratiam, negative respondetur. Ratio est, quia «filiatio proprie convenit hypostasi, vel personae, non autem naturae: unde et in prima parte dictum est (Q.33. art. 1.2. et 3), quod filatio est proprietas personalis; in Christo autem non est alia persona, vel hypostasis, ac increata, cui convenit esse filium per naturam: dictum est autem supra (ant-praec.), quod filatio adoptionis est participata simillitudo filiationis naturalis: non autem recipitur, aliquid dici participative, quod per se dicitur: et ideo Christus, qui est filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus.» (7). Ratio itaque ultima, cur Christus non sit filius Dei adoptivus, est, quia natura Christi humana, quae caret propria personalitate, subiectum filiationis adoptivae esse non potest, persona vero Verbi, cui natura humana Christi unita est, nullo

6. Summa theol. I, q. 33, a.2, ad 1.
7. Summa theol. III, q. 23, a.4,c.

modo habet respectu Patris illam extraneitatem, quam importat adoptio. Eandem rem optime explicat card. Billot: «Filiatio non est denominatio, quae conveniat immediate naturae, et mediate tantum hypostasi tanquam ultimo attributionis subiecto, sed quae per se primo afficit hypostasim. Nam, si causam filiationis requiras, recte communicationem naturae assignas; si autem subiectum cui ipsa filiationis relatio nata est convenire, sic non assignatur nisi sola hypostasis. Hinc fit ut nusquam, et ne improprie quidem, natura etiam singularis, filii appellationem suscipere possit. Quis enim, quaeso, ferret naturam dici filiam, tametsi dicatur rationalis, corporea, facta, subiecta, imo et serva? Si ergo Christus diceretur filius adoptivus, haec denominatio non caderet in personam eius, mediante natura humana, sicut cum Filius Dei dicitur mortuus, passus etc., sed primo et immediate afficeret suppositum. Atqui suppositum Christi nullo modo habet, respectu Patris, illam extraneitatem quam importat adoptio.» (8). Vides, quomodo filiatio adoptiva sit proprietas personalis.

Iterum, quia filiatio est proprietas personae non naturae, nativitas temporalis Christi ex Beata Maria Virgine non causat in Christo temporalem filiationem realem. Ad objectionem, quod nativitas temporalis Christi causat in eo filiationem realem, S.Thomas id impossibile esse dicit, quia nec natura humana ullo modo potest esse subiectum filiationis, nec persona Verbi filiationis temporalis. «Nativitas causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subiectum huiusmodi filiationis capax; quod quidem esse non potest: ipsum enim suppositum aeternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est (in corp.art.): nec potest dici; quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanae naturae, sicut etiam et temporalis nativitatis; quia oporteret, naturam humanam aliqualiter esse subiectum filiationi, sicut est aliqualiter subiecta nativitati, cum enim Aethiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod Aethiopis dens sit albedinis subiectum: *natura autem humana nullo modo potest esse subiectum filiationis;* quia haec relatio directe respicit personam.» (9). Iterum vides, quomodo filatio sit proprietas personae et quid hoc significet.

8. Billot Ludovicus, S.I., De Verbo Incarnato. 1895. P. 308.
9. Summa theol. III, q. 35, a. 5, ad 1.

Quae in Christo possunt observari de filiatione, similiter et de relatione paternitatis, non quidem observari, sed fingi possunt. Si enim Christus, ut homo, secundum naturam suam humanam adoptasset Ioannem, quis Ioannis fuisset pater? Natura humana Christi vel persona Verbi? Quia natura humana subiectum paternitatis esse non potest, sicut nec filiationis, natura Christi humana nullo modo pater Ioannis fuisset. Pater Ioannis fuisset persona Verbi, non utique relatione reali se referens ad Ioannem, quia persona increata incapax est realis relationis temporalis, sed relatione, quae cointelligitur relationi filiationis Ioannis ad Christum, sicut etiam Deus dicitur dominus, relatione, quae cointelligitur reali relationi, qua creatura subiicitur Deo. Et quamvis relatio domini non sit realis in Deo; dicitur tamen realiter dominus ex reali subiectione creaturae ad ipsum; sic similiter Christus diceretur realiter pater Ioannis ex relatione reali filiationis Ioannis ad Christum. Haec de paternitate Christi ficta vera esse existimo. Quodsi haec vera sunt, vides, quomodo paternitas sit proprietas personae et quid hoc significet.

His omnibus consideratis patet, cur etiam noster Pater caelestis persona esse debeat. Per gratiam enim nos vere filii adoptivi constituimur. Haec relatio immediate afficit nostram personam. Terminus etiam huius relationis seu pater noster per adoptionem, non natura, sed tantum persona esse potest.

3. Trinitas, ut unum, non est persona

Ostensa veritate de personalitate nostri patris caelestis, probare intendimus, Sanctissimam Trinitatem, quatenus unum et indivisum quid est, non esse personam et proinde nec nostrum patrem per gratiam posse esse.

In Deo tres sunt personae realiter inter se distinctae in numerice una subsistentes natura. Natura, quae tribus communis est personis, nominibus abstractis et concretis exprimi potest. Nomina abstracta, quibus communis natura exprimitur, sunt: deitas, infinitas, sanctitas etc. Nomina concreta, quibus eadem natura exprimitur, sunt: Deus, infinitus, sanctus, omnipotens etc. Nomen abstractum in genere forman significat i.e. naturam seu proprietatem, inquantum sive realiter sive ratione a subiecto, cui inest, distinguitur. Nomen vero concretum significat ipsum subiectum, quod formam possidet. Deitas itaque utpote naturam divinam significans nullo modo per-

sona esse potest. Sed nec Deus i.e. subiectum, quod naturam divinam possidet, persona dici potest. Hoc enim subiectum, licet unum sit, de tribus praedicatur, utpote illis commune. Subiectum istud est identicum cum tribus inter se realiter distinctis. Hinc huiusmodi praedicatio datur: Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus; hi autem tres non tres dii, sed unus est Deus. Itaque Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt Deus, quatenus unum quid sunt, in se indivisum, non vero, quatenus sunt inter se ab invicem distincti et proinde nomen Dei significat subiectum indeterminatum commune tribus. Et quia hoc subiectum commune est tribus, et hinc communicabile, ad personam vero requiritur incommunicabilitas, nullo modo hoc subiectum persona dici potest. Ergo natura divina nec abstracte nec concrete considerata persona dici potest. Cum autem Trinitas sit unum quid ratione naturae, nec Trinitas, ut unum, persona esse potest nec proinde pater noster vocari.

Potest quidem natura divina vocari persona absoluta in oppositione ad tres personas relativas —quod non pauci faciunt— at persona tunc intelligitur sensu omnino speciali; natura scl. rationalis, qua existatur, non quidem incommunicabiliter, sed ad modum substantiae rationalis, ab omni alia substantia distinctae. Itaque in Deo esset, praeter tres personas relativas, insuper quarta, quae absoluta vocatur. Haec quarta persona nihil aliud esset nisi divina natura, quatenus dicit formam rationalem exsistendi in se ad modum substantiae. Patet, talem personam, quae nihil aliud est nisi ipsa natura divina, non posse esse subiectum relationis *stricte personalis*, ut est paternitas.

Circa praedicta hoc dubium potest oriri: Licet paternitas sit relatio personalis, cur tamen non possit inesse Deo, ut subiecto communi in Trinitate, sed necessario requirat personam stricte dictam? Quia paternitas est relatio *stricte* personalis. Ad rem illustrandam exemplum praebemus:

Si per impossibile incarnaretur tota Trinitas et unaqua que persona hypostatice uniretur cum numerice una natura humana, «homo» esset subjectum *commune omnibus* tribus personis sicut et natura humana communis esset tribus. Essetne hoc in casu natura humana a tribus assumpta capax filiationis adoptivae? Si natura humana a Verbo solo assumpta incapax est huius denominationis, non video, cur natura a tribus as-

sumpta, huius denominationes esse capax, quia utriusque naturae par esset conditio. Si autem natura incapax esset huius denominationis, nec subiectum commune tribus i.e. resultans ex tali incarnatione, scl. homo, huius denominationis capax est. Nomen enim homo nihil aliud, nisi ipsam naturam modo concreto significat. De Christo etiam homo praedicatur, sed hic homo filiationis divinae adoptivae incapax est.

Similiter si Christus, ut homo sensu specificativo formali, adoptaret Ioannem, non natura Christi humana, sed persona Verbi pater esset Ioannis. Si Trinitas incarnata, ut homo, aliquem adoptaret, hic iterum non esset filius naturae humanae, quae in tribus subsisteret, quia natura humana assumpta a solo Verbo et natura humana assumpta ab omnibus tribus divinis personis in eadem est conditione, quoad susceptionem paternitatis. Quis autem esset pater hominis a Trinitate incarnata adoptati? Ad hanc quaestionem hoc in loco non damus responsum. Indicare enim nobis sufficiebat naturam humanam a tribus divinis personis assumptam, denominationem patris adoptati non posse accipere. Sicut autem natura humana a tribus assumpta non posset esse subiectum paternitatis, ita nec natura divina ullo modo nominari potest pater.

Quodsi natura divina non potest esse pater noster nec tota Trinitas hoc nomine vocari potest. Restat igitur, ut pater noster sola prima Persona sanctissimae Trinitatis dicatur, quam S. Scriptura hoc nomine toties appellat.

B. FILII PER UNIONEM CUM FILIO

Argumentum ex nostra cum Christo unione sat longe evolvit E. Mersch S.I. in articulo, cui titulus: «Filii in Filio» (1). Nobis tamen superfluum fore non videbatur, si ex eadem hac ratione argumentum novo modo conficiamus.

Argumentum ab unione nostra cum Christo initium sumit. Haec enim unio non est solum moralis, quae vinculis socialibus mutuique amoris absolveretur, sed est insuper unio organica, non utique ordinis naturalis, sed ordinis supernaturalis-mystici. Quodsi ita est, in nostra sanctificatione naturae Christi humanae organice iungimur simulque cum illa in persona Filii consistimus. Cum vero secundum genuinum concep-

1. E. Mersch, S.I., Filii in Filio. Nouvelle revue théol., t.65 (1938), n. 5,6,7, pp. 551-582, 681-702, 809-830.

tum adoptionis adoptare significet personam extraneam in locum filii naturalis collocare, concluditur, nostram collocationem in Filio esse formaliter adoptionem ex parte Patris proindeque nos non totius Trinitatis, sed solius Patris esse filios.

Unde totius argumenti vis consistit in probandis sequentibus veritatibus:

1. In nostra sanctificatione Christo organice iungimur.
2. Per organicam unionem cum Christo in Filio Dei sumus.
3. Esse in Filio Dei significat adoptari a Patre Filii.

1. In nostra sanctificatione Christo organice iungimur

Quae pars argumentationis nostrae cum positiva sit, ex Sacra Scriptura haurienda est.. Sacra vero Scriptura hac de re sufficienter loquitur locutionisque huius rectus sensus post editam de Corpore Christi mystico encyclicam facile reperitur. Nostra enim cum Christo unio, de qua in articulo hoc agitur, in Corpore Christi mystico est realizata et per idem Corpus nobis illucescit. Unde ad scrpturistice illam demonstrandam, sufficit delineare doctrinae de hoc Corpore summam.

Secundum Scripturam:

1. Fideles in unum Corpus coalescunt. «Omnes nos in unum corpus baptizati sumus», ita ut «corpus Christi» simus (1 C. 12, 4-30). Cum panis ille eucharisticus unus sit, omnes «qui de uno pane participamus» «unum corpus multi sumus» i.e. unum efformamus supernaturale corpus Christi. (1C.10, 14-21). Quia corpora baptizatorum «membra sunt Christi», non licet ea reddere membra meretricis seu unum corpus efformare cum meretrice. (1C.6, 12-20). «Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra» (R.12,4-6).

2. Huius Corporis caput Christus est, in quod omnes crescere debemus. «Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo eius, qui omnia in omnibus adimpletur.» (E. 1,22-23). Christus est caput corporis scl. Ecclesiae, ex quo totum corpus permultiplices contactus et iuncturas «subministratum» (C.1,18-24) crescere debet «in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.» (E. 4,13). Quemadmodum igitur a capite vis manat, qua singulae corporis partes ad functiones proprias apte exe-

quendas moventur, ita etiam ex Christi Domini plenitudine in omnes iustificatos divina virtus et gratia ad spirituale eorum emolumentum diffunditur. «Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus: ex quo totum corpus compactum et conexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in caritate.» (E.4,15-16). Ipse vero Christus nobis se ostendit «vitem veram», e cuius virtute vitali nos palmites supernaturaliter vivimus et supernaturales fructus ferimus. (I.15, 1-11).

3. Membra huius Corporis sunt ii, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur. «Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei, sive gentiles, sive servi sive liberi.» (1C.12,13).

Per baptismum itaque Christo capiti tamquam membra copulamur et connectimur in unum corpus coalescentes. Exstat ergo inter Christum et fideles unio organica «arctissima». (2) Qualis est haec unio? Cum unio inter partes naturam sequatur totius, natura Corporis Christi mystici inspicienda est.

Corpus Christi mysticum imprimis non est corpus physicum, ut notat encyclica Mystici Corporis Christi. (3) Deest enim huic Corpori tale unitatis principium, quod ita partes iungeret, ut propria subsistentia singulae prorsus carerent. Huius enim Corporis membra singula ita sunt copulata, ut unumquodque suam propriam retineat personalitatem verumque maneat suppositum. Non est ergo inter Christum et fideles unio physica. Sed neque unio mere moralis inter eos viget, ut commemorata encyclica pariter docet. (4) In corpore enim morali nihil aliud est unitatis principium, nisi finis communis, communisque in hunc finem per socialem auctoritatem conspiratio. In mystico vero Corpore «conspirationi huic internum aliud adiungitur principium, quod tam in universa compage, quam in singulis eius partibus reapse exsistens virtuteque pollens, talis est excellentiae, ut ratione sui omnia unitatis vincula, quibus vel physicum vel morale corpus copuletur, in immensum prorsus evincat. Hoc est, ut supra diximus, aliquid non naturalis, sed superni ordinis, immo in semet ipso infinitum omnino atque increatum: Divinus nempe Spiritus, qui, ut ait

2. Encyclica «Mystici Corporis Christi», 29. iun. 1943, n. 67.
3. Ibid., n. 59.
4. Ibid., n. 60.

Angelicus, «unus et idem numero, totam Ecclesiam replet et unit.» (5)

Unio ergo organica, quae inter Christum et fideles viget, neque est mere moralis, neque simpliciter physica, etsi et hanc ratione supernaturalitatis sui principii superet. Ex hoc non sequitur, eam non esse obiectivo-realem, sed mere idealem. Illa certe realissima est i.e. constituta per nexus ontologicos independenter a mentis consideratione, etsi plena eius intelligentia, ob mysterium in quo versamur, nobis non sit possibilis. Ad nostrum interim finem obtinendum scire sufficit, eam esse realem, maiorem morali vinculo, non attingentem vero corporis physici unitatem.

2. Per organicam unionem cum Christo in Filio Dei sumus

Quia Christus qua homo seu ratione naturae humanae nostrum est Caput mysticum, nostra unio cum Christo in Christi natura humana suum immediatum terminum habeat oportet. Esse unitus cum Christo Capite idem est ac esse unitus cum humana Christi natura. Cum autem humana Christi natura unita sit cum persona Filii Dei, immediate copulati huic naturae, eandem personam Filii Dei *mediate* attingimus. Ut vero haec nostra unio cum persona Filii Dei plane pateat, conditio naturae humanae in Christo, quatenus noster scopus exigit, inspicienda est.

In Christo natura divina et natura humana hypostatice unitae sunt ita, ut Christus sit una persona in duabus naturis inconfusis. Natura humana in hac unione sua personalitate caret subsistitque in persona Verbi. Haec unio naturae humanae cum Verbo est supernaturalis. Etenim talis unio naturam creatam ad ordinem divinum elevat atque eam substantialiter perficit. Quia enim naturae humanae naturaliter competit esse in persona creata, causata ex principiis humanae naturae, esse in persona Verbi illi competere non potest nisi per gratuitum donum supernaturale, gratiam scl. unionis. Hoc dono obtento dicere possumus, huic naturae competere in persona Verbi esse, non quidem ratione ipsius naturae, sed ratione eius elevationis. Ad hanc conditionem naturae Christi humanae melius penetrandam quemdam Sti. Thomae articulum adducere iuvat, in quo sibi ponit quaestionem: Utrum haec sit vera

5. Ibid., n. 60.

«Christus, secundum quod homo, est persona»? Ad quam quaestionem hoc modo respondet:

> «Respondeo dicendum, quod, supra dictum est, iste terminus, homo, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturae. Cum ergo dicitur: Christus, secundum quod homo, est persona, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanae naturae nihil aliud est quam persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturae, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur, quod naturae humanae competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est: omne enim, quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturae humanae in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanae naturae. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura, quod requirit ratio personae.» (6)

Licet ergo humana Christi natura propria personalitate careat, tamen exigentiam suam naturalem, ut sit in persona, retinuit ita, ut Christus, qua homo *sensu formali,* quodammodo i.e. *exigitivo* sit persona, quatenus nempe natura humana exigit, ut in persona subsistat. Quid enim aliud significant verba Sti. Thomae: «Si autem accipiatur ratione naturae» i.e. sensu formali, uno modo potest intelligi «quod naturae humanae competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est (Christum scl. qua hominem sensu formali esse personam): omne enim quod subsistit in humana natura, est persona»? Quia vero natura Christi humana per unionem hypostaticam est elevata, ut sit in persona divina, exigentia eius simul naturalis, ut sit in persona est elevata ita, ut natura Christi humana ratione unionis hypostaticae exigat, ut sit in persona *divina.* Hoc in sensu dicere possumus, Christum, ut hominem *sensu formali esse exigitive personam divinam,* quatenus nempe naturae Christi humanae hypostatice unitae competit, ut in persona sit divina. Si autem loco personae divinae persona Filii Dei, in qua de facto natura Christi humana subsistit, ponatur, dicere debemus, Christum qua hominem sensu formali esse *exigitive* Filium Dei naturalem.

6. S. Thomas. Summa theol. III, q. 16, a. 12, c.

Inest ergo naturae Christi humanae ratione unionis hypostaticae competentia seu exigentia supernaturalis, ut in persona Filii seu in Filio insit. Necesse vero est, nos per unionem cum Christi humana natura hanc competentiam seu exigentiam participare ita, ut etiam nobis in eodem competat esse Filio, in cuius persona natura Christi humana subsistit. Hoc sensu una cum natura Christi humana in persona sumus Verbi. Haec nostra unio cum persona Filii non est immediata, sed mediata, mediante scl. natura Christi humana; non naturalis, sed supernaturalis et ratione gratiae unionis ex parte naturae Christi humanae, per quam uniti sumus Filio et ratione doni supernaturalis, quod fideles cum Christi humana natura unit. Haec nostra unio cum persona Filii neque simpliciter physica, neque mere moralis est, sed tamen realis et in ordine ontologico naturam sequens nostrae unionis cum Christi humanitate. Talis autem coniunctio fidelium cum persona Filii adoptionem eorum ex parte Patris significare videtur, quod in sequenti explicare conabimur.

3. Esse in Filio significat adoptari a Patre Filii

Hoc tertio numero probare intendimus, nostram praedictam collocationem in Filio esse formaliter adoptionem etquidem ex parte solius Patris. Ad hunc finem obtinendum examinandus est primo conceptus adoptionis cum speciali respectu ad eiusdem effectum formalem.

In iure romano (7) duplex adoptionis species datur: arrogatio et simplex adoptio.

Arrogatio fit auctoritate principis. Principis auctoritate adoptare aliquis potest eos, qui sui iuris sunt. Simplex adoptio fit imperio magistratus. Imperio magistratus adoptantur ii, qui in potestate parentum sunt; sive primum gradum liberorum obtineant, qualis est filius sive inferiorem, qualis est ex. gr. nepos.

In arrogatione arrogatus semper transit in potestatem arrogatoris et omnia iura, quae filius habet legitimus et naturalis, habet filius etiam arrogatus. Itaque arrogatio est imitatio filiationis naturalis perfecta: Arrogatus in arrogatoris familiam assumitur et sub potestate patria arrogatoris cons-

7. Cf. Institutionum Iustiniani, lib. 1, tit. 11: De adoptionibus; Codicis Iustiniani, lib. 8, tit. 48: De adoptionibus.

tituitur cum omnibus suis filiis et rebus; ab arrogatore potest alii in adoptionem dari sicut et filius naturalis; succedit patri arrogatori ex intestato et ex testamento. Patria vero potestas, in quam arrogatus transit, in septem consistit, ex quibus nonnulla tantum adducere iuvat: necessitate famis pater filium vendere potest; pater a filio in ius vocari non potest; pater per filium acquirit; pater etiam filio invito sua bona adventitia administrat etc.

In adoptione simplici adoptatus non transit in potestatem adoptantis; retinet iura succedendi patri suo naturali et ex testamento et ex intestato et contra testamentum; in bonis vero adoptantis non succedit nisi solum ab intestato nec tenetur adoptans aliquid de bonis suis in testamento ei dimittere nisi velit. Unde haec adoptio magis est dispositio quaedam ad perfectam adoptionem, quam adoptio perfecto sensu. (8)

Quoad adoptantis conditionem in iure romano haec inveniuntur: 1. Mulier non potest adoptare aliquem in filium nisi permissu principis in solatium filiorum amissorum. 2. Spadones, qui generare non possunt, adoptare possunt; castrati vero adoptare non possunt. 3. Iunior non potest adoptare seniorem, sed adoptatus adoptantem tempore praecedat oportet saltem duodeviginti annorum, ita ut filius eius naturalis esse possit.

Finis praecipuus adoptionis est solatium illorum, qui liberos non habent, etsi illi quoque, qui liberis carent, adoptare possint.

Similes ordinationes circa adoptionem inveniuntur in iure germanico (9), austriaco (10), helvetico (11) et in aliis iuribus.

E subiecta materia sequentes adoptionis causae designari possent:

Causa *materialis* adoptionis est persona extranea i.e. non habens a natura illum modum iuris seu conditionis ad quam assumitur. In arrogatione, quae sola est vera et perfecta adoptio, haec persona sui iuris esse debet.

Causa *efficiens* adoptionis est pater adoptans per actionem legalem assumens aliquem in filium et haeredem. Haec assumptio gratis fiat necesse est, nam, si fiat titulo oneroso, venditio erit vel simile quid, minime vero adoptio. Adoptio enim non datur ex debito, sed ex indulgentia.

---

8. Cf. S. Thomas. Summa theol. Supl. q. 57, a. 1, c.
9. BGB FF 1741-72.
10. ABG parágs. 179-186.
11. Schw. Zivilgesetzb., Art. 264-69.

Effectus *formalis* adoptionis generaliter loquendo est id, quod ex adoptione adoptatus accipit. Ordinarie docetur, adoptione ius acquiri ad haereditatem, quia ante hoc ius nullum esse communicatur ei, qui adoptatur, neque aliquod aliud bonum proprium filii. Ita ex. gr. Suarez (12). Adoptione acquiri ius ad haereditatem nemo negare potest, quia adoptio sine dubio ordinata est lege ad haereditatis successionem. Sed iure meritoque poni potest quaestio, utrum praeter ius ad haereditatem aliquod aliud bonum ex adoptione oriatur necne? Certe etiam aliquod aliud bonum oriri debet, quia, ut monet Lercher, ius haereditatis fundare filiationem aliquam falso affirmatur, nam etiam ille, qui nullo modo est filius, haeres bonorum alicuius esse potest (13). Si ergo ex actione adoptiva sequeretur in eo, qui adoptatur, ius tantum ad haereditatem, nondum filius adoptivus efficeretur. Quid est illud aliud bonum, quod ex adoptione sequitur? Dispositio iuris, ut vidimus, ordinat arrogatione, quae est adoptio vera, non tantum ius acquiri ad haereditatem, sed etiam transitum fieri adoptati in potestatem patriam adoptantis et adoptatum fieri membrum familiae adoptantis. Qui transitus adoptati in potestatem patriam adoptantis et incorporatio eius in familiam adoptantis sine dubio est bonum formaliter exsurgens ex adoptione. Suppeditatur ergo adoptione aliquod aliud bonum proprium filii naturalis praeter ius ad haereditatem, hocce bonum est incorporatio in familiam adoptantis seu transitus adoptati in potestatem curamque adoptantis. Utrum inter incorporationem in familiam adoptantis et transitum in eius patriam potestatem distinctio sit aliqua, non expedit hoc loco examinare. Haec duo ut realiter unum bonum perpendimus, ratione vero distincta, et propterea dicimus: adoptatus per adoptionem praeter ius ad haereditatem aliud quoque bonum acquirit, quod est incorporatio in familiam adoptantis. Duplex ergo effectus formalis adoptionis exstat: incorporatio in familiam adoptantis et ius ad haereditatem.

Qualis ordo sit inter hos effectus? Primo notandum, haec duo separabilia esse ab invicem. Ius enim haereditatis in aliquo exsistere potest, quin ipse ullo modo filius sit illius, cui succedat. Incorporatio vero in familiam semper coniunctum

12. Suarez. De incarnatione, q. 23, a. 1, Comment. n. 6.
13. Lercher. Institutiones theologiae dogmaticae. Vol. III[3] (1942), n. 146, obi. 5.

sibi ius habet ad haereditatem. Unde concludendum est, haec duo diversa inter se esse, quia ab invicem separari possunt. Insuper deinceps concludere possumus, primarium effectum adoptionis incorporationem esse in familiam, quam ius ad haereditatem supponit et ex qua connaturaliter sequitur. Sicut in generatione naturali filius ratione prius nascitur tamquam membrum familiae, tum demum tamquam subiectum iuris huius familiae, ita etiam in adoptione adoptatus ratione prius incorporatur in familiam adoptantis ac dein accipit ius ad haereditatem. Et sicut in filiatione naturali coniunctio filii cum patre constituit in filio ius ad participationem bonorum paternorum et ad eorum successionem, ita etiam in adoptione incorporatio in familiam adoptantis fundamenta iacit iuris in adoptato ad haereditatem in bonis patris adoptantis. Unde in iure recte ius ad haereditatem secundo loco nominatur, assumptio vero in familiam primo loco assignatur.

Causa *finalis* adoptionis est solatium illorum, qui liberos non habent, et successio haereditatis.

Causa *exemplaris* adoptionis est generatio naturalis, quatenus adoptio nihil aliud nisi adumbratio quaedam et similitudo filiationis sit. Sicut in generatione naturali pater et filius in unitate sunt coniunctionis naturalis, per quam filius pertinet ad patrem, ita etiam in adoptione adoptans et adoptatus in unitate sunt morali, per quam adoptatus ad adoptantem pertinet. Sicut in naturali generatione ex unitate naturali patris et filii communio oritur bonorum, qua in filio ius ad haereditatem fundatur, ita in adoptione cum unione morali adoptati et adoptantis quasi connaturaliter nectitur ius adoptati ad haereditatem.

Haud difficile ex dictis intelligitur definitio adoptionis:

Assumptio gratuita personae extraneae in locum filii cum iure ad haereditatem.

Postquam conceptum adoptionis examinavimus, probandum est 1. nostram collocationem in Filio esse formaliter adoptionem et 2. hanc adoptionem seu filiationem terminari in solo Patre.

1. Nostra collocatio in Filio est formaliter adoptio, si per hanc nostram unionem cum Filio effectus formales adoptionis obtinemus. Per hanc vero unionem nos primum effectum adoptionis, incorporationem scl. in familiam divinam, consequi absque ullo dubio est. Praedicta enim incorporatio in

Filium idem est ac incorporatio in familiam divinam, ad quam Filius pertinet, nam hac unione data iam non sumus personae Deo extraneae. Qui Filio non est extraneus neque Deo seu Trinitati extraneus fieri potest. Insuper deinde, qui ita incorporatus est in familiam divinam, vere incorporatus est ut filius adoptivus, ad quem pertinet, ut non qualemcumque locum in familia occupet, sed locum filii naturalis. Uniti vero personae Filii locum filii in familia divina vere tenemus. Uniti enim sumus Corpori Christi seu Filii Dei, non autem Corpori Spiritus Sancti. Notandum est etiam, per hanc unionem excellentiore modo fieri incorporationem in familiam, quam per communem adoptionem, in qua unio tam arcta cum filio non habeatur. In adoptione communi sufficit personam extraneam adducere in *locum* filii i.e. conditionem filii naturalis nullaque intima coniunctio cum filio naturali requiritur. In illa filius adoptatus filio naturali in ordine ontologico extraneus prorsus remanet. In hac vero incorporatione nos cum Filio naturali quodammodo identificamur, etsi personae distinctae remaneamus.

Facile itaque perspicimus, quomodo per nostram cum Christo unionem in familiam Dei intremus seu primum effectum adoptionis obtineamus. Utrum etiam secundum effectum adoptionis, ius scl. ad haereditatem, per eandem obtinemus unionem necne? Quia cum Christo unionem *per baptismalem characterem formaliter* obtinemus et quia gratia sanctificans, per quam haeredes Dei constituimur, diversa sit a charactere, obici potest: Licet per nostram cum Christo unionem primum effectum adoptionis i.e. incorporationem in familiam divinam obtineamus, tamen per hanc unionem haeredes Dei formaliter non evadimus proindeque nec adoptionem, ad quam haereditas necesse est pertineat, adipiscimur. Verum quidem est, gratiam et formaliter et realiter esse extra characterem. Attamen gratia non est prorsus seiuncta a charactere. Character enim ius exigitivum gratiae secumfert et proinde, etiamsi per unionem cum Christo charactere obtentam nondum simus per gratiam sanctificati, ad hanc tamen sanctificationem ius habemus seu haec sanctificatio naturaliter ex nostra unione cum Christo sequitur, sicut in adoptione communi ex incorporatione in familiam ius sequitur ad haereditatem. Hoc in sensu dicere possumus characterem seu unionem cum Christo, qua in familiam divinam incorporamur, secumferre ipsum ius ad haereditatem caelestem. Quodsi ita est, nostra cum Christo unio nihil nisi

adoptio est, nam haec unio significat in familiam divinam incorporationem, ex qua ius ad haereditatem oritur.

2. Bene autem inspecta natura huius adoptionis concludendum est, hanc nostram adoptionem per unionem cum Filio esse ex parte solius Patris. Ideo enim per hanc unionem adoptamur, quia per illam locum filii in familia divina tenemus. Hunc vero locum filii obtinemus, quatenus in persona sumus Filii. Quia autem eatenus locum filii tenemus, quatenus in persona Filii sumus, relate ad illam personam locum filii tenemus, ad quam et ipse Filius, ratione cuius locum filii tenemus, ut filius refertur. Iam vero haec est sola persona Patris, non autem tota Trinitas.

Ex analysi itaque filiationis adoptivae eiusque applicatione ad nostram cum Christo unionem sequitur nostram collocationem in Filio esse formaliter adoptionem etquidem ex parte solius Patris. In fine huius numeri aliam argumentationem, ex qua idem sequitur, delineare placet.

Participans naturam participati necesse est participet. Cum homo per unionem cum Christo vere in Filio Dei insit sicque eum participet, necessario huius filiationem, quae ad solum est Patrem, participat.

Ne dicas primo: Homo per unionem cum Christo naturam participat Christi humanam, quae divina filiatione caret, non autem ipsum Filium et proinde neque eius filiationem participare potest. — Homo quidem immediate participat naturam Christi humanam, sed *mediante illa et ipsum Filium,* ut in praecedenti explicavimus numero.

Ne dicas secundo: Secundum praedictam argumentationem etiam natura Christi humana Verbi filiationem participare deberet, nam illa per hypostaticam unionem Filium vere participat. — Ad hanc difficultatem sequenti modo respondetur: Participans necessario participat naturam participati eo modo, quo capax est. Iam vero natura Christi humana, cum propria careat personalitate, per Verbi filiationem filius evadere nequit. Homo autem in unione cum Christo propriam retinet personalitatem et proinde capax est participandi Verbi filiationem tamquam qualificationem suae personae.

Ne dicas tertio: Ex hac argumentatione sequitur, nos fieri filios Dei naturales, quia, nos participes filiationis Verbi naturalis esse, asseritur. — Haec argumentatio non asserit nos esse simpliciter participes filiationis Verbi naturalis, sed nos participes huius filiationis eo modo intelligit, quo hanc filiationem

participare possumus. Iam vero hanc filiationem non possumus simpliciter ut filii naturales participare, hoc enim absurdum est, sed ut filii adoptivi tantum, licet haec nostra adoptio per incorporationem in Christum participationemque Verbi multo excellentior, quam adoptio, quae per simplicem gratiam fit, intelligi debeat.

Sic tum e natura paternitatis adoptantis ut proprietatis personalis tum e natura filiationis adoptivae ut incorporationis in familiam adoptantis elucet nos solius Patris esse filios. Nobis insuper videtur et alias dari rationes, quibus eadem veritas probari potest.

C. FILII PATRIS QUIA FRATRES CHRISTI

In Sacra Scriptura NT nostra adoptio minime ut veritas accidentalis et secundaria continetur. Veritas de assumptione hominis in filium et haeredem Dei est illa magna novitas seu nova annuntiatio, quae per os apostolorum in medio mundi pagani apparuit. Eadem veritas a Christo eiusque apostolis praedicata omnes eorum sequaces in «cor unum et animam unam» (Act 4,32) collegit et ex eis eximium fraterni amoris exemplum efformavit. Itaque hanc de nostra adoptione veritatem ad substantiam narrationis evangelicae pertinere sine ulla haesitatione affirmare possumus. A. Hernack, docens Evangelium solummodo «patrem benignum» annuntiare, non falitur, etsi, totam «essentiam christianismi» in experientia interna huius paternitatis ponens, misere errat. (1). Totum Evangelium est in probanda nostra adoptione: nos sumus ex Deo nati (Io 1,13); Deus nobis paternae providet (Mt 6,8 et 32); nostra perefectio consistit in imitatione perfectionis Patris nostri (Mt. 5,48); «Pater noster» in caelum clamare iubemur (Mt. 6,9); Deus nos paterna misericordia prosequitur et accipit (Lc. 15,22-24); caelum est nostra paterna habitatio (Io 14,2). Evangelium hac in re sequuntur reliqui libri NTi maxime vero epistolae Sti Pauli apostoli.

Licet S. Scriptura diversis in locis diversisque modis de nostra adoptione loquatur, tamen nusquam explicitum sermonem de subiecto, quod vocandum sit «Pater noster», instituit. Sed, quamvis S. Scriptura de subiecto, quod vocandum sit «Pater noster», explicita non referat, tamen ex illa certa confici

1. Harnack A. Das Wesen des Christentums, 1900.

possunt argumenta pro affirmatione, nos per adoptionem primae tantum Personae fieri filios.

In praecedentibus capitibus duo argumenta confecimus: ex unicitate nostri patris caelestis et ex nostra cum Christo unione. In praesenti capite argumentum ex nostra cum Christo fraternitate evolvere intendimus.

Quod argumentum duplici elemento constat: facto et principio. Factum esto —nostram cum Christo fraternitatem. Nos per gratiam vere fratres Christi esse primum sit probandum. Hoc facto probato, per principium illud «fratres sunt eiusdem patris filii» ad conclusionem ascendimus, nos per gratiam tantum primae Personae filios esse. Factum illud nostrae cum Christo fraternitatis, utpote factum concretum et particulare ordinis supernaturalis, e Scritpura tantum erui potest. Principium vero de communi patre fratrum e ratione dilucidari et ad illud factum applicari debet.

Quoad factum nostrae fraternitatis duo sunt animadvertenda: *Primo,* Sacram Scripturam quandoque uti nomine fratris sensu metaphorico, non proprio. Quia vero ex propria tantum cum Christo fraternitate sequi potest nostra filiatio ad primam Personam, probandum est, nos iuxta Sacram Scripturam fratres esse Christi proprio, non metaphorico sensu. *Secundo,* Christum esse Verbum Dei incarnatum. Cum autem Christus Verbum Dei incarnatum sit, duplici modo frater noster evadere potest: per assumptionem naturae nostrae e communi stirpe adamitica, et per gratiam. In priore casu fratres Christi sumus naturales in Adamo, veluti omnes homines naturales sint fratres in Adamo. Ex hoc facto recte concludere possumus, nos filios esse naturales Adami. At minime concludere queamus, nos filios esse Dei Patris, cuius Christus ut homo est Filius. Si vero in ordine supernaturalis gratiae Christus est frater noster, possibilitas praebetur probandi, nos filios esse tantum primae Personae Sanctissimae Trinitatis, cuius Christus est etiam Filius. Quia vero nostrum est probare hoc et non illud, nostra fraternitas cum Christo ratione gratiae, non vero ratione communis naturae, e Sacra Scriptura ostendenda est. Unde totum hoc argumentum ex nostra cum Christo fraternitate ita adstrui potest:

1. S. Scriptura nos vere fratres Christi in ordine supernaturali appellat.

2. Ex nostra cum Christo fraternitate supernaturali sequitur, nos esse filios primae tantum Personae.

1. S. Scriptura nos vere fratres Christi in ordine supernaturali apellat

Numerum hunc in tres dividimus paragraphos. In singulis paragraphis determinatus examinatur Sacrae Scripturae textus, qui de nostra cum Christo fraternitate in ordine supernaturali agit.

§ 1. Primus textus considerandus occurrit Mt 25,40: «*Et respondens rex, dicet illis: Amen dico vobis, quamdiu fecistis», uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.*»

Verba haec sunt verba Christi iudicis in ultimo iudicio ovibus, quae a dextris eius erunt, prolatura. In ultimo iudicic Christus primo separabit bonos a malis; bonos statuet a dextris suis, malos autem a sinistris (v. 32-33). Tunc tradet regnum caeleste in possessionem bonis simulque proferet causam praemii illis verbis: «Esurivi enim, et dedistis mihi manducare: sitivi, et dedistis mihi bibere: hospes eram, et collegistis me: nudus, et cooperuistis me: infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me» (v.35-36). Boni autem admiratione perculsi profundaque humilitate commoti, eo quod audiant opera sua exigua tanti fieri a Christo, ut ea, quae illi pauperibus Christi amore fecerint, sibi facta Christus existimet, interrogant: «Domine, quando te vidimus esurientem, et pavimus te; sitientem etc?» (v. 37-39). Ad quam quaestionem responsum accipiunt: «Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis» (v. 40).

Ut ex hoc versiculo Christum esse verum nostrum fratrem in ordine supernaturali probare possimus, duo ostendere debemus: 1. illos, qui in hoc versiculo fratres Christi vocantur, christianos, non autem alios homines, etiam non christianos esse, et 2. istos vero, minime autem metaphorico, sensu fratres Christi vocari.

1. Qui sunt isti, qui hoc in versiculo fratres Christi vocantur?

a) Maxima pars huius versiculi interpretum tenet eos esse nonnullos ex coetu *christiano*. Excluduntur ergo infideles.

Secundum Cornelium a Lapide, Iansenium G., Schanz hoc in versiculo fratres Christi vocantur imprimis apostoli, consequenter vero Christi fideles pauperes.

CORNELIUS a L. «To HIS proprie denotat Apostolos, et eis similes viros religiosos et apostolicos, qui Christo iudici assidebunt (et in hoc mundo habiti sunt minimi et abiectissimi,

ac sibi ex humilitate visis sunt omnium minimi) eo quod voluntariam paupertatem spiritus amplexi, totos se Christo Christique fidei praedicatione et cruci manciparint. Consequenter tamen notantur omnes pauperes Christiani, qui regenerati in baptismo gratia effecti sunt filii Dei, ideoque fratres Christi. Ubi nota: infideles et reprobos, licet olim fratres Christi fuerint, hic Christus nec nomine dignos censet: non tamen vetat eis dari eleemosynam.» (2).

IANSENIUS G. «Generalius tamen et extensive etiam recte intelliguntur quivis pauperes christiani, qui Christi fratres per baptisma et adoptionis gratiam facti sunt.» (3)

SCHANZ «Fratres Christi sunt apostoli, quos Christus in Mat 28,10 et Io 20,17 ita vocat. Τῶν ἐλαχίστων non impedit hanc conceptionem, quia et Paulus ita vocat apostolos (1 Cor 4,9). Fratres Christi tamen possunt intelligi et alii Christi fideles, at non omnes, (ut putat Keil), sed pauperes inter eos (ut Origenes, Euthym., Meyer et alii). (4)

Secundum Hieronymum, Bedam, (5) Rabanum Maurum, (6) Paschasium Radb., (7) Maldonatum (8) fratres Christi vocantur christiani, qui sunt pauperes in spiritu. Audiamus tantum s. *Hieronymum*, quem alii sequuntur:

«Libera nobis erat intelligentia, quod in omni paupere Christus esuriens pasceretur, sitiens potaretur etc. Sed ex hoc quod sequitur: Quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis, non mihi videtur dixisse generaliter de pauperibus, sed de his, qui pauperes spiritu sunt, ad quos tendens manum dixerat: Fratres mei et mater mea

---

2. Cornelius a Lap. Comment. in Matth., cap. 25, v. 40.
3. Cornelius Jansenius Gandavensis. Commentaria in Concordiam evangelicam, c. 127.
4. Paul Schanz. Kommentar über das Evangelium des heiligen Mat-(thâus, Freiburg i. B., 1879, parag. 60. Das Weltgericht, v. 40: « ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν einem dieser Brüder, kann deiktisch auf die Apostel bezogen werden, welche beim Gericht in der Begleitung des Herrn sind und 28, 10, Joh. 20. 17 Brüder Jesu genannt werden. τῶν ἐλαχίστων spricht nicht dagegen, da auch Paulus die Apostel so charakterisierte (1Kor. 4, 9.) und Matth. 5, 19 ἐλάχιστος vom Lehrenden gebraucht wird. Man darf also nur den Begriff Brüder weiter ausdehnen, aber nicht auf alle Gläubigen (Keil), sondern nur auf die Armen un Unglücklichen unter denselben (Orig., Euthym., Meyer al.).»
5. Venerabilis Beda. In Matthaei Evangelium expositio, lib. IV, M L 92. 110.
6. Rabanus Maurus. Comment. in Matthaeum. lib. VII, M L 107. 1097.
7. S. Paschasius Radbertus. Expositio in Matthaeum, lib. XI, cap. 25, M L 120. 865.
8. Ioannes Maldonatus. Comment. in Matthaeum, cap. 25, v. 40.

hi sunt, qui faciunt voluntatem Patris mei.» (9)

Secundum *Chrysostomum* fratres Christi vocantur omnes Christi pauperes:

«Hos enim maxime ad fraternitatem vocat: ignotos, contemptos; nec monachos dicit tantum, illosque qui in montibus habitant, sed fideles singulos, etiamsi saeculares sint, si sint esurientes, famelici, nudi, hospites, nulla non ipsos cura vult excipi. Fratrem enim et baptismus efficit, et divinorum mysteriorum consortium.» (10)

Praedicti ergo commentatores restringunt fratres Christi sive ad apostolos, sive ad fideles pauperes, ex quo apparet, fratres Christi in illo versiculo non esse intelligendos homines non christianos.

b) Nonnulli interpretes intelligunt, hoc in versiculo fratres Christi vocari omnes Christi fideles. Ita Bruno Ast., Menochius, Knabenbauer, Klofutar. Et hi ergo excludunt homines non christianos.

BRUNO AST. «In mebris suis suscipitur Christus: membra enim sua sunt omnes christiani... Christus igitur in esurientibus esurit, in sitientibus sitit, in infirmis aegrotat et in aliis similiter patitur.» (11)

MENOCHIUS «Uni ex his fratribus meis, Apostolis, discipulis, fidelibus.» (12)

KNABENBAUER «Ne quis putet ea solum magni duci a Christo, quae fiant fidelibus in dignitate vel gravissimis muneribus constitutis, explicite nominat fratres minimos; quare hi non cum Scheeg intelligendi sunt apostoli, sed fideles Christi pauperes, abiecti, ignoti, contemti apud homines (S. Crys, Hil, Theoph,); non quod alii excludantur, sed loquitur a minore, ut S. Thomas dicit, «quia possent dicere aliqui: si fecissem pari vel aliquibus de magnis hoc, credo quod redderetur; ideo Dominus dicit, quod non solum maioribus; ideo dicit minimis.» Dicens ergo minimos, alios non excludit, sed includit omnes (cf. Orig.). (13)

KLOFUTAR «Ex his fratribus meis minimis; non solum apos-

---

9. S. Hieronymus. Commentarium in Evangelium Matthaei, lib. IV, cap. 26, M L 26. 190.
10. S. Ioannes Chrysostomus. In Matthaeum homil. 79, M G 58. 718.
11. S. Bruno Astensis. Comment. in Matth., Pars IV, cap. 25, M L 165. 285.
12. Menochius. Explicationes in Matthaeum, c. 25, v. 40.
13. Knabenbauer. Commentarius in quattuor S. Evangelia, Evangelium secundum S. Matthaeum, c. 25, v. 40.

> tolis, quia inter hos non multi erant minimi, et quia maxima hominum pars nulla in illos contulit beneficia, sed fidelibus generalim, quos vocat minimos propter indolem eorum modestam et quod in mundo habiti sunt abiecti.» (14)

Neque ergo secundum hos commentatores fratres Christi vocantur omnes homines, sed tantum Christi fideles.

c). Aliqui tamen nostri versiculi interpretes tenent, hoc in loco fratres Christi vocari omnes homines pauperes sive christiani sint sive non christiani. Ita ex protestantibus Cremer, Meyer, (15) De Wette, Ullmann; ex catholicis Bisping (16) et quodammodo Fillion. (17)

Quia textus Matthaei 25,40 ad nostrum finem parum profert, si hoc textu fratres Christi vocentur omnes homines pauperes sive christiani sive non christiani, examinandum est, utrum hic sensus e textu allato excludi possit?

aa). B. Weiss in suo commentario Evangelii s. Matthaei acriter pugnat contra eos, qui hunc sensum admittunt. (18) Eius ratio est, quia fratres Christi, qui Deum suum Patrem vocant, possunt tantum filii Dei in genere i.e. Christi fideles esse. Ratio sine dubio bona et consona cum tota Scriptura NTi.

bb). Hoc in loco Christus se identificat cum illis, quos fratres suos vocat: Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, *mihi* fecistis. Christus iamvero numquam se cum illis, qui non sunt eius, identificat, sed tantum cum suis, qui mem-

---

14. Klofutar L. Commentarius in Evangelium S. Matthaei, Viennae, 1866, c. 25, v. 40.
15. Cf. Bisping Aug. Erklärung des Evangeliums nach Matthäus, Münster, 1867, Kap. 25, v. 40.
16. Ibidem: «Unter den «geringsten Brüdern» sind nicht die Apostel allein, auch nicht blos die Christen, sondern die geringen armen und verachteten Mitmenschen überhaup zu verstehen.»
17. Fillion. La sainte Bible, Evangile selon s. Matthieu, Paris, 1911, C. 25, v. 40:
«Uni ex his minimis; cf. X,42. Ici Jesus ne désigne pas seulement les Apôtres, ni les chrétiens, mais en général tous les infortunés: ils sont ses frères, il vit en eux en tant qu'il est vrai chef de l'humanité, il a pour eux une affection spéciale parce que son existence sur la terre a été semblable à la leure.»
18. Weiss B. Das Matthäus-Evangelium, Göttingen, 1890, c. 25,40: «Unnöglich freilich kann es auf die armen, elenden Nebenmenschen überhaupt gehen (de W., Ullm. in den Studien u. Krit. 1847, p. 164 ff), denn die Brüder Christi, der Gott seinen Vater nennt (v. 34), können nur die Gotteskinder überhaupt, also die Christen im Allgemeinen sein (Olsh., Hilgenf., Keil), und gar kein Grund ist, an die Apostel speziell zu denken.»

bra Corporis sui sunt. Illos ergo nec fratres suos hoc in loco nominavit.

cc). Locus parallelus (Mt 10,42 et Mc 9,41) huius versiculi ad apostolos, quatenus Christi sunt sequentes refertur: «Et quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae tantum in nomine discipuli: amen dico vobis, non perdet mercedem suam» (Mt 10,42). Adhuc clarius Marcus: «Quisquis enim potum dederit pobis calicem aquae in nomine meo, *quia Christi estis*: amen dico vobis, non perdet mercedem suam» (Mc 9,40). Christus his verbis promittit praemium *suis* exhibitum. Dicendum ergo est, Christum in ultimo iudicio bona opera *suis* exhibita praemio cumulare.

Concludere ergo possumus verbis, similibus illis s. Hieronymi hunc versiculum interpretantis: Libera nobis est intelligentia, quod omne opus misericordiae sive christiano sive non christiano homini praestito suam mercedem in caelo habeat, sed in hoc versiculo Matthaei sermo est tantum de bonis operibus Christi asseclis exhibitis.

Quaestionem autem, utrum isti asseclae Christi intelligendi sint omnes Christi fideles, ut volunt Menochius, Knabenbauer et Klofutar, an nonnulli tantum inter eos, ut volunt reliqui commentatores, praetermittimus, quia ad nostrum finem sufficit scire nonnullos saltem Christi fideles ratione gratiae fratres eius vocari.

2. Quo autem sensu hoc in versiculo Christi fideles fratres eius vocantur? Utrum sensu metaphorico, an sensu proprio?

Christi frater quandoque significat «Christo tam carus quam frater» (Zorell). Ita v.gr. Mt. 12,49-50: «Et extendens manum in discipulos suos, dixit: «Ecce mater mea, et fratres mei. Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in caelis est: ipse meus frater, et soror, et mater est.» Si hoc sensu nomen fratris in ultimo iudicio usurpatum est, vanus est labor noster ostendendi, ex hoc textu Christi fideles esse eius fratres sensu proprio. Et revera nonnulli commentatores textum illum sensu metaphorico accipere videntur. Ita *Hieronymus*: «Non mihi videtur dixisse generaliter de pauperibus, sed de his, qui pauperes spiritu sunt, ad quos tendens manum dixerat: Fratres mei et mater mea hi sunt, qui faciunt voluntatem Patris mei» (v. supra). Hieronymum sequuntur Venerabilis Beda, Rabanus Maurus et Paschasius. *Chrysostomus* e contra nomen fratris in illo versiculo accipit sensu proprio· Secundum

eum, ut vidimus, illi fratres Christi minimi non sunt tantum monachi, sed etiam reliqui quoque Christi fideles, si sint famelici esurientes etc., nam «fratrem enim et baptismus efficit et divinorum mysteriorum consortium» (v.supra). Per baptismum vero fit vera, non metaphorica generatio. *Cornelius* a *Lapide* idem expresse dicit: «Consequenter tamen notantur omnes pauperes Christiani, qui regenerati in baptismo per gratiam effecti sunt filii Dei ideoque fratres Christi» (v.supra). Reliqui commentatores de indole huius fraternitatis aut tacent (Knabenbauer, Klofutar, Meyer, Bisping etc.) aut illam esse veram fraternitatem implicite affirmant (Weiss, Fillion).

Quamvis commentatores inter se dissentire videantur, tamen nomen fratris in nostro versiculo sensu proprio accipiendum est ob sequentem rationem: Verum quidem est nomen fratris usurpari in NT sensu metaphorico. Sed si hoc fit, ex subiecta materia restrictio nominis ad sensum metaphoricum apparet. Ut si dicitur: «Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ipse meus frater, et soror, et mater est», statim patet nomen fratris intelligi de affectu amoris, quo homo fratrem, sororem et matrem prosequitur. Ubi autem non adest talis specialis ratio supponendi vocabulum aliquod, quod sensu improprio adhibeatur, non licet supponere hic et nunc sensum esse improprium, secus omnis perspicuitas sermonis destrueretur, cum vix exstent vocabula, quae metaphoricam significationem non admittent. Iam vero in nostro casu non tantum nulla adest ratio supponendi usurpationem nominis fratris sensu metaphorico sed e contra exhibetur ratio, quae hunc sensum excludit.

In illo enim textu Christus identificatur cum suis fratribus: quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis — *mihi* fecistis. Similiter identificavit se Christus cum apostolis: Qui vos audit, me audit: et qui vos spernit (Lc 10,16). Nec non et Saulo dixit de caelo: «Saule, Saule, quid *me* persequeris?» (Act 9,5). Iamvero locutione «cur me persequeris» non metaphorice, sed realiter in ordine gratiae Christus se cum fidelibus, utpote membris suis, identificavit. Locutione autem illa «qui vos audit, me audit» iterum non metaphorice, sed realiter in ordine iuridico identificavit se cum suis apostolis. In quibus omnibus ergo cum dicit «me», realiter se identificat cum illis, cum quibus identificatur. Ex usu ergo loquendi biblico sequitur identificationem pronuntiatam in ultimo iudicio inter Christum et illos electos esse realem, quia iisdem verbis expri-

mitur, quibus in aliis locis ab eodem Christo realis identitas cum suis exprimitur. Unde Origenes, Bruno Astensis, Paschasius Radbertus, Dionysius Cart., Fillion et Buzy vident hoc in loco doctrina de Corpore Christi mystico expressam.

ORIGENES scribit: «Esurivi, et non dedistis mihi manducare etc. Scriptum est ad fideles: Vos estis Corpus Christi, et membra ex parte. Sicut ergo anima habitans in corpore cum non esuriat quantum ad suam substantiam spiritualem, esurit tamen unumquemque corporis cibum, quia copulata est corpori suo: sic et Salvator paritur, quae paritur corpus eius Ecclesia, cum sit ipse impassibilis quantum ad suam divinitatem. Sanctis enim indigentibus cibo, et ipse esurit. Aliis autem membris suis necesariam habentibus medicinam, et ipse quasi infirmus necessariam habet.» (19)

BRUNO ASTENSIS: «In membris suis suscipitur Christus: membra enim sunt omnes Christiani; ideo enim Christiani, quia membra sunt Christi. . . Christus igitur in esurientibus esurit, in sitientibus sitit, in infirmis aegrotat et in aliis similiter patitur.» (20)

PASCHASIUS RADBERTUS: «Et ideo credendum, quod haec omnia in membris suis, ac si in se, ipse suscipiat, quod in multis locis scripturarum apertissime monstratur, sicut est illud: Qui vos audit, me audit, et qui vos recipit, me utique recipit (Luc 10,16). Necnon et Saulo ait de caelis: Saule, Saule, cur me persequeris? (Act 9). Seu et alia quamplura. In quibus omnibus cum dicit, MIHI aut ME, se procul dubio sibique fecisse, et ad se venisse, pro membris suis, intelligi vult.» (21)

DIONYSIUS CART: «Amen dico vobis, quamdiu id est quandocumque, vel quantumcumque, fecistis uni ex his fratribus meis minimis, id est alicui inopi quamtumcumque in hoc saeculo vili et objecto, mihi fecistis. Isti enim sunt corpus meum mysticum, et caro mea, et tam grata habeo bona eis facta, ac si meae personae essent exhibita, dummodo ex caritate et propter me facta sunt eis.» (22)

SECUNDUM FILLION Christus se identificat cum pauperibus,

19. Origenes. In Matthaeum commentariorum series, M G 13, 1717.
20. S. Bruno Ast. Comment. in Matth., Pars IV, cap. 25, M L 165. 285.
21. Paschasius Radbertus. Expositio in Matthaeum, lib XI, cap. 25, M L 120. 865.
22. Dionysius Cart. Enarratio in cap. XXV Matthaei, Enarratio XL.

ut suis membris praebens hac identificatione nobis motivum pro operibus misericordiae multo nobilius rabbinicis moti visque huius saeculi. (23)

SECUNDUM BUZY Christus hoc in loco se identificat cum suis fidelibus eodem modo ac occasione conversionis s. Pauli et hoc in loco a Christo ponitur fundamentum doctrinae de Corpore eius mystico. (24)

Verba ita «Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis» exprimunt identitatem fidelium cum Christo, quatenus hi sunt membra Christi. Iam vero sensus metaphoricus nominis fratris non exprimit unitatem realem, sed tantum unitatem quandam sensu traslato et proinde impotens est exprimere identitatem, quae viget inter Christum eiusque membra, nam haec identitas membrorum cum Capite in Corpore mystico minime est metaphorica. Hinc sensus metaphoricus nominis fratris nostro in textu non est admittendus. Admittendus est ergo sensus proprius nominis fratris, qui hanc realem identitatem inter Christum et electos egregie exprimit. Realitas enim Corporis Christi mystici in Sacra Scriptura praeter nomen Corporis etiam nomen Familiae Dei obtinet (E. 2, 19-22). Nomen itaque fratris, quod est

---

23. Fillion. La sainte Bible, Evangile selon saint Matthieu, Paris, 1911, c. 25, 40: «Mihi fecistis... Jesus ne faisant avec les malheureux qu'un seul corps mystique, cette conclusion est aussi naturelle qu'elle est encourageante. Voici d'après Schoettgen, Horae talm. in h. 1 , un passage talmudique anologue à la parole du Sauveur: «Dixit Rabbi Afin: Quotiescumque pauper stat ante fores tuas, Deus sanctus Benedictus ad dexteram eius stat... Si ipsi das, scias te ab eo qui a dextris eius ipsius stat, mercedem recepturum. Si vero nihil ipsi das, scias te eidem, qui a dextris stat, poenas daturum.» Mais quelle force supérieure dans la pensée de Jesús! Lui seul connaît toutes les oeuvres miséricordieuses qu'elle a inspirées au sein du Christianisme. Les principes humanitaires de la philanthropie ne sont, auprès d'elle, qu'une vaine et froide déclamation, qui ne produit que de rares dévouments.»

24. Buzy, Evangile selon saint Matthieu, Paris, 1935, c. 25, 40: «La doctrine complète, la voici enfin: ce que l'on fait au dernier de frères, c'est à Jésus qu'on le fait. Exagération, imagination, poésie? Non, l'occasion est trop solonnell pour qu'elle se prête à des excès de langage, d'autant plus que cette doctrine, qui mesure la récompense des justes, va servir également à fixer le châtiment des réprouvés. Les termes ne sont pas exagérés et la formule est exacte. C'est la même dont Jésus se servira à l'adresse d'un insigne persécuteur des chrétiens: Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? (Act. IX,4.). Et Paul, qui a réfléchi en théologien et en mystique, à ces paroles très profondes, en a tiré, sous l'inspiration du Saint Esprit, toute sa doctrine du corps mystique... N'oubitions pas cependant que le premier fondement du corps mystique, c'est ce c. XXV de S. Matthieu.»

de familia sumptum, apte exprimit identitatem realem fidelium cum Christo ratione Corporis Christi mystici.

Quodsi vero fratres Christi dicendi sunt vere fratres Christi ob identitatem suam cum Christo, quatenus sunt membra Corporis eius, iterum potest, eos dici hoc in loco fratres Christi in ordine supernaturali ratione gratiae.

§ 2. Secundus textus, qui probat Christum esse verum fratren nostrum in ordine supernaturali sumitur ex Io 20,17: «*Dicit ei Iesus: Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum: vade autem ad fratres meos, et dic eis: Ascendo ad Patrem meum, et ad Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.*»

Una sabbati stabat Maria Magdalena ad monumentum Iesu, plorans et anxia quaerebat undique eius corpus (v.1-11). Et licet iam ante prospexisset in monumentum et sepulchrum corpore sublato vacuum vidisset, tamen iterum prospexit. Et vidit duos angelos in albis sedentes, qui dicunt ei: Mulier, quid ploras? Dicit eis: quia tulerunt Dominum meum: et nescio ubi posuerunt eum (v. 11-13). Haec cum dixisset, conversa est retrorsum et vidit Iesum, sed nesciebat, quia Iesus est (v. 14). Dicit ei Iesu: Mulier, quid ploras? Cui Maria: Domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi, ubi posueris eum (v. 15). Dicit ei Iesus: Maria. Vocavit illum non tantum nomine proprio, sed etiam eo vocis sono, suavitate et gratia, qua eam vocare solebat in vita. Propterea ipsa statim Christum agnovit et dixit ei: Rabboni (v. 16). Nunc dicit ei Iesus: Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum: vade autem ad fratres meos et dic eis: Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum (v. 17).

Primo *critica* textus huius v. 17.

1. In versione latina legitur «nondum enim ascendi ad *Patrem meum*», in graeco autem originali textu illud «meum» omittitur « οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα. » In nonnullis enim codicibus graecis «meum» non legitur ideoque ab editoribus S. Scripturae omittitur (Merk, Nestle, vd. Soden). Quia vero verbis «nondum ascendi ad Patrem *meum*» in nostra probatione non utimur, veram determinationem lectionis graecae omittimus.

2. Secundum codice S* W D 348e in textu graeco omittendum esset etiam μου post verba « τοὺς ἀδελφούς » et legendum esset: πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς (sine μου).

Tamen non obstante hac variatione Merk, Nestle, Vogels, retinent illud μου . Zahn vero, qui illud omittendum esse censet, expresse monet per verba sequentia i.e. «ascendo ad Patrem *meum* et Patrem *vestrum*» Christum fraternitatem suam cum apostolis proclamare. (25) Et revera, si omittis illud μου et legis: «vade autem ad *fratres*», cito agnosces ad *cuius* fratres Maria mittatur ex sequentibus Christi verbis: «Et dic eis: ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum.» Omissio ergo illius μου nullam creat difficultatem nam si μου verbaliter omittis, mente addere debes.

Nunc examinandus est *sensus* v. 17. et circa hoc tria quaeruntur: 1. qui sint isti fratres, quibus Maria resurrectionem Christi nuntiare iubetur? 2. vocanturne isti a Christo fratres sensu proprio an metaphorico ? 3. in ordine supernarali an naturali?

Primo, qui sint isti fratres? Maldonatum quidam secuti fratres a Christo eius cognatos vocatos putant (26) At omnes commentatores Christi discipulos intelligunt. Et recte quidem, nam loco parallelo (Mt 28, 7) Angelus dicit mulieribus: Cito euntes dicite *discipulis* eius.

Secundo, vocanturne apostoli fratres Christi sensu proprio an metaphorico? Maldonatus adducens rationem, cur Christus apostolos fratres suos vocaverit, dicit: «Vocat autem omnes discipulos fratres, quod, sicut ipse, quamvis alio genere, quam ipse, Dei filii essent, quia eius faciebant voluntatem, sicut dixerat: Quae est mater mea, et qui sunt fratres mei? Et extendens manum in discipulos suos, dixit: Ecce mater mea, et fratres mei. Quicumque enim fecerit voluntatem Patris mei, qui in caelis est, ipse meus frater, et soror, et mater est» (27). Apostoli sunt ergo secundum Maldonatum fratres Christi imo etiam mater eius. Manifieste utrumque sensu metaphorico. Ita saltem ex alligatis verbis Christi de matre et fratribus eius concludi posset. Sed tamen Maldonatus benignius intelligi potest. Dicit enim: «Vocat autem omnes discipulos fratres, quod

---

25. Theodor Zahn. Das Evangelium des Johannes, Leipzig u. Erlangen, 1921, p. 676, nota 48: «Das von * .D, de Iren. V.31, 1 (dieser jedoch discipulos), Orig. (Preuschen p. 476,22 gewöhnlich aber nicht so) fortgelassene μοῦ hinter ἀδελφούς ist nicht glaubwürdiger, als das μοῦ hinter dem ersten πατέρα (17a). Erst in folgenden. Satz (17b) wird der zunâchst Jesum und die Seinigen zusammenfassende Begriff der Vaterschtf zerlegt.»
26. Maldonatus. Commentarium in Matthaeum, c. 28, v. 10.
27. Maldonatus, 1. c.

sicut ipse, quamvis ali genere quam ipse, Dei filii essent...» (28) Apostoli ergo sunt filii Dei sicut et Christus. Christus autem vero sensu Dei Filius est et propterea Apostoli dicendi sunt vero sensu filii Dei, etsi diverso modo ac Christus: Apostoli per gratiam, Christus generatione. Et consequenter apostoli sunt vero sensu fratres Christi.

Cum autem textus ipse obvie inspectus («ascendo ad Patrem meum et ad Patrem vestrum») veram Christi fraternitatem cum apostolis doceat, et cum omnes reliqui commentatores Sti Ioannis, ut Crysostomus, Augustinus, Beda, Alcuinus, Rupertus, s. Thomas, Cornelius a Lapide, Knabenbauer, Meyer, Belser, Schanz, Zahn, Lagrange, Fouard Sickenberger, Fillion et alii, hoc idem demonstrent, merito concludere possumus: Apostolos in Ioan 20,17 vero sensu fratres Christi vocari.

Tertio, sitne haec apostolorum cum Christo fraternitas ordinis supernaturalis? Hoc in versiculo Christus et Apostoli ideo dicuntur fratres, quia eundem habent in caelo Patrem, ad quem Christus ascensurus est non multum post dies suae resurrectionis. Unde nemo commentatorum negat, Christum his verbis apostolos et per apostolos omnes fideles fratres suos per gratiam appellasse. Tertullianus ex hoc textu probat Christum esse Filium Dei, distinctum a Deo Patre, quia apostolos vocat fratres, non filios. Apostoli sunt secundum Tertullianum filii Patris, fratres vero Filii. Absque dubio utrumque in ordine supernaturali:

> «Ne, inquit, contigeris me, nondum ascendi ad Patrem meum; vade autem ad fratres meos (quin et in hoc se Filium ostendit; filios enim appellasset illos, si Pater fuisset,) et dices eis: Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum.» (29)

Alii auctores adhuc clarius nostram fraternitatem cum Christo supernaturalem ex hoc textu docent:

> S. CYRILLUS ALEX.: «Mariae dedit ut fratribus haec nuntiaret: Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum... Primum quidem, cum natura et ordine servi simus (Creatori enim creaturae serviunt), suos tamen fratres appellat et communem Patrem cum sibi tum

28. Ibidem.
29. Tertullianus. Liber adversus Praxeam, c. 25, P L 2. 188.

nobis Deum nominat.» (30)

S. AUGUSTINUS« «Non ait, Patrem nostrum: aliter ergo meum, aliter vestrum natura meum, gratia vestrum.» (31)

THEOPHYLACTUS: «Quia autem dixerat: fratres; subdit: Et Patrem vestrum. Pater est enim noster Deus, non naturía, sed gratia; Domini autem Pater natura.» (32)

RUPERTUS: «Vade ad fratres meos, scilicet apostolos... Fratres enim sunt et quidem non natura, sed per adoptionis gratiam, et filii Patris mei sunt, talem pariter mecum habentes haereditatem sacramentorum, nihilque deesse illis, unde fiat, ut me perfecte tangere possis.» (33)

MALDONATUS: «Vocat autem omnes discipulos fratres, quod, sicut ipse, Dei filii essent, quia eius faciebant voluntatem ..» (34)

CORNELIUS A LAPIDE: «Dicit autem: Patrem meum, et Patrem vestrum. Meum natura ait sanctus Augustinus, vestrum gratia, ut ostendat se esse fratrem eorum, utpote qui communes cum eis habeat Deum Patrem, sed hic naturalem, illi adoptivum.» (36)

LAGRANGE idem docet. (36)

DURAND dicit fideles esse ideo fratres Christi, quia Christus eos in fratres adoptavit per gratiam. (37)

SICKENBERGER etiam intelligit fraternitatem apostolorum cum Christo per gratiam. (38)

---

30. S. Cyrillus Alex. In Ioannis Evangelium, lib. XII, M G 74.669.
31. S. Augustinus. In Ioannis Evangelium, Tract. 121, c. 20, M L 35, 1957.
32. Theophylactus Bulg. Enarratio in Evang. Ioannis, Cap. 20, M G 124. 295.
33. Rupertus, abbas. Comment. in Ioan., lib. XIV, M L 169. 807.
34. Maldontus. Comment. in Matthaeum, c. 28, v. 10.
35. Cornelius a Lapide. Comment. in Ioannem, c. 20, v. 17.
36. Lagrange. Evangile selon Saint Jean, Paris, 1925, XX, 17: «On notera dans la formule de la fin, que Dieu n'est pas de la même manière le Dieu de Jésus et de ceux qu'il nomme cependant ses frères: il n'est pas non plus leur Père de la même façon.»
37. Durand, S.I. Verbum Salutis, Evangile selon saint Jean, Paris, 1927, c. 20, v. 17: «Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu. Bien que le Verbe incarné parle ici en tant que l'homme, il reste Fils par nature, au titre même de son origine divine, tandis que les Apôtres et ceux qui partagent leur foi, ne le sont que par grâce, parce que le Christ les a adoptés pour frères.»
38. Joseph Sickenberger. Leben Jesu nach den vier Evangelien, Münster i. W., 1931, VI. Der Abschluss, p. 168-169: «Magdalena soll «den Brüdern», d. h. den Jüngern (wie Mt. 28,10) melden, dass Jesus im Begriffe steht aufzufahren (ἀναβαίνω). Ziel seiner Himmelfahrt ist —das soll Magdalena trösten— die Wieder-

Secundum VON HANEBERG Christus post resurrectionem apostolos, quos ante passionem amicos appellavit, fratres appellas, qui opere redemptionis peracto palmites et membra iam sunt unita cum Vite et Capite. (39)
(Cf Calmet, Knabenbauer, Belser, Founard, Fillion)

Io 20, 17 v. indubium itaque est testimonium pro nostra cum Christo fraternitate supernaturali.

§ 3. Tertius textus, ex quo invicte probatur Christi fideles esse in ordine supernaturali Christi fratres sensu proprio, est c. 8, v. 29 epistolae s. Pauli ad Romanos:

«Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primopenitus in multis fratribus».

Commentatores huius versiculi non conveniunt in explicandis illis verbis «conformes fieri imaginis Filii sui». Alii illa verba intelligunt de nostra conformatione cum Christo per gratiam his in terris (Augustinus, Theophylactus, Hervaeus, Abelardus , Prat) ; alii ea intelligunt de nostra conformatione cum Christo in caelis et quidem sive cum Christo ut Deo (Gregorius Nys.,s· Thomas), sive cum Christo ut homine. Horum autem, qui ea verba intelligunt de nostra conformatione cum Christo ut homine, alii hanc conformationem concipiunt cum Christi et anima et corpore (Estius, Cornelius), alii de sola anima Christi (Origenes, Sedulus Scotus), alii demun de solo Christi corpore glorioso (Theodoretus, Pseudo-Ambrosius, Cornely, Lagrange, Toussaint, Zahn et alii).

Etsi commentatores in explicanda conformatione nostra cum Christo discrepant, nullus tamen eorum negat nos hoc versiculo doceri de nostra cum Christo fraternitate supernaturali.

S. Augustinus hunc versiculum de nostra fraterniate su-

---

vereinigung mit seinem Vater und seinem Gott. Dieser ist zugleich auch der Vater und Gott der Jünger Jesu. Dass es aber trotzdem nicht heisst: «zu unserm Vater und unserm Gott» beweist wieder, dass das Verhältnis Jesu zum Vater und Gott ein anderes ist als das der Christen zu diesem. Die Sohnschaft Christi ist nicht bloss eine moralische wie bei Gottes Kindern, sondern eine physische.»

39. Daniel Bonifacius von Haneberg. Evangelium nach Johannes, München, 1880, c. 20, 17: «Hatte er die Jünger zuvor Freunde genannt (15, 14), so heissen sie jetzt Brüder, weil das Werk der Erlosung vollendet, die Vereinigung der Gläubigen mit ihm, wie der Rebe mit dem Weinstocke, wie der Glieder mit dem Haupte zu Stande gebracht ist. Brüder aber haben einen Vater und einen Gott. Doch sagt er nicht: zu unserm Vater und Gott; denn Gott ist in einem andern Sinne der Vater und Gott Jesu Christi, in einem andern Sinne Vater und Gott der Gläubigen.»

supernaturali cum Christo, quatenus est homo, intelligit. Nos sumus fratres adoptivi Christi hominis, qui ratione unionis cum Verbo Filius Dei naturalis et primogenitus est frater noster:

> «Quod autem dicit, ut sit primogenitus in multis fratribus, satis docet aliter intelligendum Dominum nostrum unigenitum, aliter primogenitum. Nam ubi Unigenitus dicitur, fratres non habet, et naturaliter est Filius Dei, Verbum in principio, per quod facta sunt omnia (Io I, 1, 3). Secundum susceptionem autem hominis et incarnationis dispensationem, per quam nos etiam non naturaliter filios in adoptionem filiorum vocare dignatus est primogenitus dicitur cum adiunctione fratrum.» (40)

S. Gregorius Nys. interrogat, quomodo Christus primogenitus in multis fratribus, quomodo autem primogenitus ex mortuis sit, et respondet:

> «Propterea quod nos nati sumus sanguis et caro, sicut dicit Scriptura; qui autem propter nos, secundum nos natus est, carnis et sanguinis particeps, nos ex corruptibili ad incorruptibile vindicaturus per supernam generationem, quae est per aquam et Spiritum, ipse talis partus dux exstitit, per summ Baptisma, Sanctum Spiritum in aquam attrahens ita ut omnium qui spiritualiter regenerantur ipse sit primogenitus, fratresque nominet eos, qui similis cum ipso per aquam et Spiritum generationis facto sunt participes.» (41)

Secundum *Theodoretum* Christus est unigenitus, qua Deus primogenitus, qua homo, eorum, qui crediderunt:

> «Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Hoc etiam testatur veritas doctrinae. Nam primogenitus nominatur ut homo: ut Deus enim Unigenitus est. Neque enim fratres habet, quatenus est Deus: Unigenitus est. Neque enim fratres habet, quatenus est Deus: sed ut homo, appellat fratres eos qui crediderunt. Horum est primogenitus.» (42)

Secundum *Ioannem Damascenum* Christus est primogenitus inter nos, qui adoptione et gratia in Dei filios cooptati sumus fratresque eius exsistimus:

> «Primogenitus autem in multis fratribus, siquidem, cum matris etiam unigenitus esset (quoniam aeque ac nos par-

40. S. Augustinus. Quarumdam propositionum ex epist. ad Rom. expositio, M L 35. 2077.
41. S. Gregorius Nyss. Contra Eunomium, lib II, M G 45. 502.
42. Theodoretus. Interpretatio Epist. ad Rom., Cap.VIII, v. 29. M G

ticipavit carni et sanguini, homoque factus est; nosque etiam per eum filii Dei facti sumus per baptismum scilicet adoptati) ipse natura Dei Filius, inter nos, qui adoptione et gratia in Dei filios cooptati sumus, fratresque eius exstitimus, primogenitus factus est. Eo itaque nomine dicebat: Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum. Non dicit, Patrem nostrum, sed Patrem meum, natura videlicet; et Patrem vestrum gratia.» (43)

Secundum *Theophylactum* Christus dicitur primogenitus «quia assumpta caro uncta est praesentia totius inungentis» et «quia sanctificata est in Christo damnata nostra natura». Quodsi vero Christus vocatur primogenitus frater noster ratione suae sanctificationis, manifeste nos fratres eius ratione gratiae, non autem ratione communis naturae humanae vocamur. (44)

Hervaeus clare loquitur de nostra fraternitate cum Christo supernaturali, licet obscure loquatur de Christi primogenitura. Unde pro nostro scopo sufficit tantum haec eius verba afferre: «Deinde ut sit, inquit, ipse primogenitus in multis fratribus. Secundum id, quod unigenitus est, non habet fratres, secundum id autem quod primogenitus est, fratres vocare dignatus est omnes, qui post eius et per eius primatum in Dei gratiam renascantur per adoptionem filiorum. Primogenitus enim dicitur respectu fratrum consequentium in id, quod ipse praecessit.» (45)

Abaelardus non tantum docet, nos esse fratres Christi in ordine supernaturali, sed etiam nos esse filios eiusdem Patris, primae videlicet Personae Ssimae Trinitatis:

«Ita, inquam, conformes fieri, ut sit ipse videlicet Christus primogenitus in multis fratribus, id est inter multos, qui eiusdem Patris sunt filii per adoptionem, ipse qui per naturam Filium est more primogenitorum excellat dignitate, non eis adaequatur similitudine, sicut et ipse aequalis est, cuius imago est.» (46)

S. Thomas sedulo distingens fraternitatem nostram cum

---

43. S. Ioannes Damascenus. De fide ortodoxa, lib. IV, c. VIII, M G 94. 1115.
44. Theophylactus. Expositio in Epist. ad Rom., cap. VIII, M G 124. 451.
45. Hervaeus. Comment. in Epist. ad Rom., cap. VIII, M L 181. 716.
46. Abaelardus. Expositio in epist. Pauli ad Rom., lib. III, M L 178. 907.

Christo naturalem a supernaturali utramque inter nos et Christum vigere docet:

> «Quid autem ex praedestinatione sequatur adiungit: Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Sicut enim Deus suam naturalem bonitatem voluit aliis communicare, participando eis similitudinem suae bonitatis, ut non solum sit bonus, sed etiam auctor bonorum, ita Filius Dei voluit conformitatem suae filiationis aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed primogenitus filiorum. Et sic qui per generationem aeternam est unigenitus, secundum illud Ioan. I: Unigenitus, qui est in sinu Patris, secundum collationem gratiae, sit primogenitus in multis fratribus... Habet igitur Christus nos fratres, tum quia nobis similitudinem filiationis communicavit, sicut hic dicitur, tum quia similitudinem nostrae naturae assumpsit, secundum illud Hebr. II: Debuit per omnia fratribus assimilari.» (47)

Estius interpretans hunc locum duo docet: 1. nos per gratiam et gloriam conformatos Christo evadere fratres eius et coheredes caelestis gloriae i. e. nos esse fratres Christi in ordine supernaturali, et 2. Christum esse primogenitum nostrum fratrem, quatenus per gratiam unionis natura humana unita est Verbo.

> «Nam ex ea (nostra conformitate cum Christo) consequitur quaedam dignitas et praerogativa Christi, ut sit primogenitus inter multos fratres: dum videlicet qui per naturam est unigenitus Dei Filius, Deo nos in filios adoptante ac naturali ipsius Filio per gratiam et gloriam conformante, multos fratres acquirit gloriae suae caelestis coheredes, inter quos omnes ipse primatum teneat tamquam primogenitus. Etenim Christus Dei Filius, genitus quidem est ut Deus, sed primogenitus ut homo Deus; scilicet per gratiam unionis, non per gratiam adoptionis.» (48)

Secundum *Tirinum* Christus est formaliter primogenitus inter reliquos suos fratres secundogenitos seu adoptivos:

> «Christo ut primogenito reliqui fratres secundogeniti, seu adoptivi, reddantur per omnia (quod fieri potest) similes et conformes.» (49)

---

47. S. Thomas. In epist. S. Pauli commentaria, Epistola ad Romanos, c. 8, v. 29.
48. Estius. Commentarius in Epistolam ad Romanos, cap. VIII, v. 29.
49. Tirinus. Comment. in epistolam S. Paulli ad Romanos, c. VIII, v. 29.

Secundum *Calmet* Christus est Unigenitus, qua Deus, primogenitus, qua homo inter reliquos homines gratia in filios Dei adoptatos:

> «Ut sit ipse primogenitus in multis fratibus, Dei Filius tota ab aeternitate genitus, unus natura Filius est, eaque ex parte, qua Deus, primogenitus est Patris at qua θεανδρικός primogenitus est inter Praedestinatos, cum electi omnes filii Dei efficiantur ea dumtaxat adoptione, quam illis ipse promeruit.» (50)

Monochius non dubitat de nostra supernaturali fraternitate cum Christo. Hoc patet ex eius triplici ratione, ob quas Christus sit inter nos primognitus:

> «Porro Christus filiorum Dei est primogenitus, primo, quia ipse est Filius Dei naturalis, cum ceteri sint tantum adoptivi,, secundo, quia ante omnes praedestinatus est Christus ad hanc filiationem, et unionem cum Verbo et consequenter ad omnem suam gratiam et gloriam. Tertio, quia Christus finis, scopus, et exemplar fuit et est omnium praedestinatorum.» (51)

Secundum *Bernardinum a Piconio* Christus ut homo est primogenitus in omnibus fidelibus, qui sunt filii Dei:

> «Ut sit ipse primogenitus, etc. id est, ut Christus, qui ut Deus, est Filius Dei unicus; ut homo, sit primogenitus in multis fratribus, id est, in omnibus fidelibus, sanctis et filiis Dei.» (52)

Secundum *Reithmayr* Christus est primogenitus inter fratres, quatenus est ille Filius Dei naturalis per se ipsum, nos vero filii Dei per eum et consequenter post eum, et quatenus primus e nostro genere in gloriam introivit. (53)

Scundum *Prat* per gratiam nos formam Filii participamus et per eandem Christus fit primogenitus in multis fratribus.

---

50. Calmet. Commentarius litteralis in epist. ad Rom., c.8,v.29.
51. Menochius. Explicationes in Epist. S. Pauli ad Romanos, c. VIII, v. 29.
52. Bernardinus a Piconio. Epistolarum B. Pauli ap. triplex expositio, Parisiis, 1850, Epistolae ad Rom., c. 8, 29.
53. Reitmayr. Kommentar zum Briefe an die Römer, Regensburg, 1845, c. 8, v. 29: « πρωτότοκος » «in Mitte der gleichgestalteten Brüder» ist aber Christus, in wie ferne er einmall als natürlicher Sohn und Erbe Gottes den Vorrang vor denen inne hat, welche durch ihn (Eph. 1, 5) zu dieser ihrer Würde gelangen, und in wie ferne er auch als der Erste unseres Geschlechtes aus den Toten in die Herrlichkeit eingegangen ist Col. 1, 18.»

(54)

Consonam ergo cum his interpretationibus explicationem nominis «primogeniti» praebet Zodell, cum in suo vocabulario scribat: πρωτότοκος (πρῶτος τεκ-εῖν, τίκτω) primogenitus, primo partu editus, quod duobus modis dici potest:

1. ea proles ante quam nulla alia genita est ut SScra loquitur «quae aperit vulvam» et haec est primaria vocis vis.

2. inter plures germanos natu maximus (quae est accidentalis primogeniti relatio) ; sensu minus proprio =in aliquo fratrum, utut non germanorum, numero primus ac dignissimus; ita Christus, aeternus Dei Filius, qui angelos hominesque— quorum utrique nominantur et sunt Dei filii —fratres nactus est, vocatur πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς Rom. 8, 29 et simpliciter ὁ πρωτότοκος Hebr. 1, 6; idem Christus, quia gloriosam vitam primus adeptus est, dicitur πρωτότοκος (ἐκ) τῶν νεκρῶν Col. 1,18, Ap. 1,5; tandem vocatur πρωτότοκος πάσης κτίσεως Col. 1,15 e contextu= prius genitus quam ulla creatura, omni creatura prior ac potior. (Cf. Zorell).

Primogenitus in multis fratribus (R. 8,29) significat ergo primum, non inter plures germanos, sed primum fratres naturalem inter fratres adoptivos: homines (et angelos). Et quia primaria vocis primogeniti vis est: inter plures germanos natu maximus, iure Zorell dicit, Christum relate ad fratres adoptivos (homines et angelos) primogenitum vocari sensu minus proprio. Ex hoc tamen non licet concludere, Christum esse nostrum fratrem sensu improprio. Et dum Christus primogenitus in multis fratribus est ratione adoptionis hominum, primogenitus mortuorum et primogenitus omnis creaturae est ob alias rationes. Unde etsi horum primogenitus fratres sensu aliquo improprio intelligi debeat, hominum tamen, qui fratres eius sunt adoptivi, vero sensu frater intelligendus est.

In fine huius paragraphi nonnulla de ioannea primogeniturae Christi conceptione addamus:

Secundum paulinam conceptionem Christus est primogenitus inter reliquos suos fratres, princeps adoptivorum filiorum Dei. Huic conceptioni paulinae opponitur quodammodo conceptio ioannea. S. Ioannes enim sedulo secernit Christum,

---

54. Prat. La théologie de Saint Paul, 8 (1934), p. 294: «C'est par la grâce sanctifiante que nous participons graduellement â la forme du Fils; c'est par elle que le Christ devient le premier-né entre plusieurs frères.»

Filium Dei naturalem, a nobis, filiis Dei adoptivis. Christi enim filiationem constanter exprimit nomine ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Nostram vero filiationem numquam hoc nomine exprimit. Nostram filiationem exprimit nomine τέκνα Θεοῦ (Io 1,12; 1Io 3,1; 2,10). Christus est ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ, homo vero iustus ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ (1Io 5,18). Implicite tamen et s. Ioannes semel Christum nostrum fratrem primogenitum appellat. Hoc fit in Apocalypsi cl 12, v. 14 et 17. Scio, non esse consensum inter interpretes de muliere, quae adducitur a Ioanne in c. 12, v. 1. «Et signum magnum apparuit in caelo. Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim.» Secundum Vôlter haec mulier est Sion caelestis idealis; secundum Hilgenfeld est archetypus Israelis; secundum Weiszäcker haec femina est communitas iüdeo-christianorum; secundum Vischer, Spitta, Erbes est Synagoga; secundum Bousset haec femina est personificatus Israel, qui genuit sive messiam sive tempora messianica; secundum J. Weiss haec femina in fonte Q representabat synagogam, in «recensione» vero haec femina consipitur ut allegoria Ecclesiae christianae. Sed antiqui commentatores Hipolytus, Methodius, Victorinus, Beda, Beatus, Hugo, Albertus et cum illis hodierna exegesis catholica hanc mulierem intelligit Ecclesiam. Haec mulier est «civitas Dei» (s. Augustinus) seu, ut dicit Swete, «mystica Mater Ecclesia» (55)

Haec mulier «peperit filium masculum, qui recepturus erat omnes gentes in virga ferrea: et raptus est filius eius ad Deum, et ad Thronum eius (v.5). Hic filius masculus natus ex muliere est Christus Messias. «Et postquam vidit draco, quod proiectus esset in terram, persecutus est mulierem, quae peperit masculum... (v.13). Et iratus est draco in mulierem: et abiit proelium inire cum reliquis de semine eius, qui custodiunt mandata Dei, et habent testimonium Iesu Christi» (v.17).

¡Qui sunt isti «reliqui de semine mulieris»? Commentátores ad hanc quaestionem diversa suppeditant responsa. (56) Hodie vero catholici vix non omnes «reliquos de semine mulieris» intelligunt christianos, fratres Christi et filios Ecclesiae.

---

55. Cf. Allo. L'apocalypse [2], c. 12, v. 1-2.
56. Cf. Allo, ibidem, v. 17.

(57) Eodem sensu «reliquos de semine mulieris» intelligunt et nonnulli acatholici, ut e. gr. Loisy. (58)

Hoc textu s. Ioannis non exprimitur quidem nostra fraternitas cum Christo in ordine supernaturali illia claritate, qua Paulus (R. 8,29) eandem exprimit, sed tamen, quis dubitare possit, s. Ioannem in 12 c. Apocalypsis, non docere nostram fraternitatem cum Christo in ordine supernaturali.

Et sicut testimonio Ioannis eo, quod sumus cum Christo «idem semen Ecclesiae», ille eius primus «masculus», nos «reliqui de semine eius», confirmare possumus verba Pauli (R. 8,29) de nostra fraternitate eum Christo, Filio Dei primogenito, ita etiam eadem verba Pauli confirmare possumus testimonio eiusdem apostoli «de semine Abrahae, cui dictae sunt promissiones» (Gal. 3,16 et 29). Idem semen Abrahae spirituale est Christus et nos, quatenus sumus Christi. «Abrahae dictae sunt promissiones, et semini eius. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis: sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus» (v. 16). «Si autem vos Christi: ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes» (v. 29). Quodsi idem «semen Abrahae spirituale» sumus cum Christo, eandem filiationem, cum Christo habemus relate ad Deum. Fratres ergo sumus eius; ille primogenitus, cui datae sunt promissiones, nos autem posteriores, qui adhaerentes illi, facti sumus participes promissae filiations adoptivae.

2. Ex nostra supernaturali fraternitate cum Christo sequitur nos esse filios primae tantum Personae

Veritatem de nostra supernaturali fraternitate cum Christo secundum Scripturas in tuto collocavimus. Nunc autem monstrandum est, quomodo ex hac veritate sequatur nos esse filios per gratiam primae Personae Trinitatis, quatenus distincta sit ab anis Personis seu nos esse per gratiam filios exclusive primae Personae.

57. Allo. Ibidem: «Mais il-y-a déjà en un, un seul, des enfants de la Femme, qui a été nommé dans la même chapitre: c'est le Messie des premiers versets. Les autres, le «rest», ce sont donc tous les frères de Jésus, c'est-a-dire tous «ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus», frères du Dieu incarné (Rom. VIII,29; Heb. II,12) et fils de l'Eglise pris sous deux aspects différents, comune elle l'a été au ch. XI, vv. 1-2, t vv. 3-13... L'excellent commentateur était Swete a encore parfaitment reconnu ce sens, et il nous semble qu'il n'y arien à une argumentation aussi claire et directe que celle-la appuyée sur tant de parallèes dans le même livre.»

58. Alfred Loisy. L'Apocalypse de Jean. Paris, 1923, pp. 243-244.

Demonstratio ista adeo perspicua esse videtur, ut eum latius exponendi vix ulla exstat necessitas. Attamen, quia omnes qui admittunt, nostram cum Christo fraternitatem supernaturalem, non admittunt nostrum communem patrem primam Personam, quatenus distincta est ab aliis Personis Ssmae Trinitatis, sed docent nostrum Patrem caelestem totam esse Trinitatem, Christi vero —primam Personam, nostra demonstratio diligentius elaboranda est.

Brevissima forma nostrae demonstrationis haec est: Fratres sunt filii eiusdem patris. Iam vero Christo et nobis in ordine supernaturali tantum prima Persona, quatenus distincta est ab aliis, communis pater esse potest. Ergo tantum prima Persona, quatenus est distincta ab aliis, pater noster est per gratiam.

Primo: *Fratres sunt filii eiusdem Patris*

Fraternitas est nomen relativum. Fraternitas nihil aliud est, nisi relatio inter duos, qui per generationem ab eodem procedunt principio. Quid est illud in fratribus, quo unus ad alium ut frater refertur? Illud, quo frater ad fratrem refertur est *generatio ab eodem principio*. Itaque frater ad fratrem non refertur immediate sicut refertur ex gr. filius ad patrem, sed fratres referuntur ad invicem mediante tertio, patre scl. communi. Hinc fraternitas tres distinctas personas: duos filios et patrem communem ennuntiat. Hi tres inter se realiter distingui debent. Pater debet ab utroque filio distingui, et filii etiam inter se distingui debent. Unde frater, quatenus est frater i.e. filius eiusdem patris ac alius filius, denotat patrem, quatenus hic pater distinguitur et ab *eo et ab alio filio*. Impossibile est enim, ut aliquis sit frater alicuius, si eius pater non est persona distincta ab illo, cuius est frater. Hoc in sensu fratres sunt filii eiusdem patris.

Duo autem possunt esse filii eiusdem patris aut per generationem, aut per adoptionem, aut unus per generationem alter per adoptionem. In primo et secundo casu pater est pater utriusque sub eodem respectu: sub respectu scl. generationis, respective adoptionis. In tertio casu pater unius est pater per generationem, alterius per adoptionem. Sed in omnibus casibus pater est persona *distincta* a filiis, sive hi filii sint eius filii per generationem, sive per adoptionem, sive unus per generationem, sive per adoptionem, sive unus per generationem, alter per adoptionem.

Secundo: *Christo et nobis in ordine supernaturali tantum*

prima Persona, quatenus distincta est ab aliis, communis pater esse potest.

Nos sumus in ordine supernaturali Christi fratres. Quisnam est noster pater communis? Secundum supra dicta ille potest esse noster pater communis, cuius Christus et nos sumus filii. Cuius autem per gratiam nos simus filii, est in quaestione. Cuius vero sit Christus Filius, est res certa. Christum est Verbum incarnatum. Christus itaque est persona in duplici exsistens natura: divina et humana. Haec persona divina in utraque exsistens natura est Filius naturalis Dei Patris, primae Personae Sanctissimae Trinitatis. In ordine supernaturali nullus alius exsistit, praeter primam Personam, qui Pater Christi nominari possit. Si nos in hoc ordine superanturali fratres sumus Christi, nullus alius noster pater per gratiam esse potest, nisi eadem prima Persona Sanctissimae Trinitatis. Et quia haec prima Persona est Pater Christi, quatenus distincta est ab aliis Personis Sanctissimae Trinitatis, et nos debemus esse filii huius Personae, quatenus est distincta ab aliis Personis. Aliter non essemus fratres Christi. Ille esset filius Dei Patris, nos totius Trinitatis. Quorum autem pater non est idem, nec fratres inter se esse possunt.

Ne dicas: Nos per gratiam filios totius esse Trinitatis; ergo et Patris, primae Personae. Nam, quod de Trinitate dici potest, de singulis Personis idem dicere licet. Hoc autem sufficit, ut dicere possimus, nos cum Christo habere eundem Patrem.

Ad haec sequens datur responsum: Fratres tres dicunt: duos filios inter se distinctos et patrem, qui, quatenus est pater, ab uno et ab altero filio seu fratre distinguitur. Iam vero in praedicta suppositione prima Persona, quatenus esset noster Pater, non distingueretur a secunda Persona, quae est noster frater et a quo deberet distingui. In hac ergo hypothesi aliquis esset *fratrer alicuius,* etsi eius pater non esset persona distincta ab illo, cuius est frater, quod est impossibile.

Admitti ergo debet, nos esse per gratiam filios eiusdem primae Personae, quatenus est distincta ab aliis, ac Christus noster frater. Nos adoptivi filii, ille vero Filius naturalis.

Contra praedictam argumentationem et hoc modo obici potest: Ex Sacra Scriptura probatum est nudum factum nostrae fraternitatis supernaturalis cum Christo et ex hoc facto concluditur tantum primam Personam esse nostrum patrem caelestem. Ulterior determinatio huius fraternitatis, utrum

scilicet simus fratres Christi, qua Dei an qua hominis, non est data. Ad praedictam vero conclusionem haec determinatio necessaria esse videtur.

Nos esse filios adoptivos per gratiam tantum primae Personae probavimus ex nudo facto nostrae fraternitatis supernaturalis cum Christo non distinguendo, utrum haec nostra fraternitas cum Christo sit, quatenus Christus est Deus an quatenus est homo. Sed neque id necessarium nobis videbatur.

Fraternitas enim fundamentum suum habet in patre communi. Fratres sine patre communi intelligi nequeunt. Si fratres Christi sumus per gratiam, communis noster Pater in ordine supernaturali exsistat necesse est. Cum autem in ordine supernaturali Christus et quatenus Deus et quatenus est homo nullum alium Patrem habeat nisi primam Personam Sanctissimae Trinitatis, unice haec Persona noster pater communis esse potest. In nostra argumentatione distinctio inter nostram fraternitatem cum Christo, quatenus est Deus et fraternitatem nostram cum eo, quatenus est homo, tunc tantum locum suum habere deberet, si in ordine supernaturali Christus, ut homo non esset Filius Patris, cius est Filius ut Deus. Iam vero Christus et ut Deus et ut homo est eiusdem Patris Filius naturalis.

Dices forsan: Et illi, qui docent, nos esse filios totius Trinitatis, admittunt, nos esse fratres Christi per gratiam et hoc factum cum sua thesi convenienter componunt. Ergo ex eo, quod fratres sumus Christi, non necessario concludi debet, nos esse filios tantum Patris.

Videamus primo, quid adversarii de nostra fraternitate cum Christo doceant et quomodo illam cum sua thesi componant et dein examinemus, utrum commode id faciant necne.

In articulo in quo S. Thomas probat, nos esse filios totius Trinitatis, hoc modo sibi obicit:

«Homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom. 8.: Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus: fratres autem dicuntur, qui sunt filii unius patris, unde et Dominus dicit Ioan. 20: Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum; ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.»

Ad hanc difficultatem sequentem dat solutionem:

«Ad secundum dicendum, quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eundem patrem habentes cum ipso: qui tamen alio modo est pater Christi, et alio modo est pater noster: und signanter Dominus Ioan. 20. seorsum dixit: Patrem meum, et seorsum: Patrem vestrum; est enim Pater

Christi naturaliter generando; quod est proprium sibi: est autem pater noster voluntarie aliquid faciendo; quod est commune sibi, et Filio, et Spiritui Sancto, et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos» (59)

Ex his apparet: primo, sanctum Thomam admittere nostram fraternitatem cum Christo; secundo eum docere, nos esse fratres Christi, quatenus eundem cum eo habeamus Patrem, scl. eandem Personam, ille ut distinctam ab aliis personis per aeternam generationem, nos vero ut unam cum reliquis personis Sanctissimae Trinitatis per gratiam.

Utrum haec explicatio nostrae fraternitatis cum Christo satisfit? Videtur quod non ab sequentes rationes:

1. In hac hypothesi essemus fratres Christi, etsi noster Pater non esset persona distincta a Christo, cuius fratres sumus. Fratres essemus Verbi, quatenus distinctum est a Patre, filii vero Patris, quatenus *idem est cum Verbo* et Spiritu Sancto. Hoc autem impossibile est, nam fraternitas tres distinctos inter se exigit: duos filios inter se distinctos et patrem, qui quatenus est pater, ab uno et ab altero filio suo seu fratre distinguitur. Iam vero in praedicta suppositione prima Persona, quatenus esset Pater, a secunda Persona quae est noster frater et a quo deberet distingui non distingueretur.

2. Ex hac hypothesi sequitur, nos habere specialem relationem fraternitatis ad secundam Personam, quatenus est distincta ab aliis et tamen huic relationi speciali fraternitatis non correspondere specialem relationem filiationis ad Patrem, quatenus est distinctus ab aliis Personis. Iam vero, si relationem habemus fraternitatis ad Verbum, quatenus opponitur Patri, eo ipso habemus relationem filiationis ad Patrem, quatenus opponitur Verbo.

3. Secundum sanctum Thomam nostra fraternitas cum Christo modo sequenti constituitur: Per gratiam summus filii Trinitatis et proinde etiam primae Personae. Haec vero prima Persona est pater naturalis Christi. Ergo Christus et nos sumus filii eiusdem patris, ideoque fratres inter se.

Si haec ratiocinatio vera esset, pariter et modo sequenti ratiocinari liceret: Per gratiam sumus filii totius Trinitatis et proinde etiam *secundae Personae.* Haec autem secunda Persona est Filius naturalis primae Personae. Ergo nos per gratiam sumus *nepotes* primae Personae.

---

59. Summa theol. III, q.23, a.2, ad 2.

Unde per gratiam secundum s Thomam essemus *simul*:

1. filii totius Trinitatis i. e. tota Trinitas esset noster Pater.

2. fratres Verbi, filii Patris i. e. Prima persona esset noster Pater, secunda vero noster Frater.

3. filii Verbi, nepotes Patris i.e. Prima persona esset noster Avus, secunda vero noster Pater.

Haec autem aegre sustineri possunt. Ideoque solutio sancti Thomae non satisfacit et ex nostra fraternitate cum Christo, quam docet Scriptura, concludendum est, nos esse filios primae Personae quatenus est distincta ab aliis, nullo modo autem filios totius Trinitatis.

His nostrum argumentum ex fraternitate cum Christo ad finem perduximus. Restat, ut solutio difficultatum tum ex S. Scriptura tum ex axiomate de operatione Trinitatis ad extra promanantium praebeatur.

I I

Sacra Scriptura docendo unicitatem nostri Patris caelestis et nostram cum Christo unionem atque nostram cum Christo fraternitatem supernaturalem, manifeste ostendit, nostrum Patrem caelestem esse illum, qui et in Trinitate Pater est.

Contra hoc nonnulli textus Sacrae Scripturae possunt adduci, qui contrarium affirmare videntur, et illud principium «actiones ad extra sunt totius Trinitatis», secundum quod tota Trinitas esset noster Pater per gratiam.

Ad satisfaciendum his difficultatibus praesens instituimus caput duabus constans partibus:

1. — Solutio difficultatum ex Sacra Scriptura promanantium

Diversi textus, qui e Sacra Scriptura contra nostram thesim adduci possunt, ad tria genera apte reducuntur: a) textus, qui nos *filios Dei* appellant, b) textus, qui nos *filios Verbi* proclamant, c) textus, qui homines per gratiam adoptatos *ex Deo natos* vocant.

a) *Textus, qui nos filios Dei appellant.* In Sacra Scriptura homines gratia justificati saepius vocantur *filii Dei*. Sic «Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem *filios Dei* fieri, his, qui credunt in nomine eius.» (Jo 1,12). «Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.» (Mat 5,9). «Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.» (R 8, 14). «Ipse enim

Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.» (R 8,16). «Omnes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Jesu.» (Gal 3, 26). «Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus...carissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit quid erimus.» (I Jo 3,1).

Ex adductis textibus et his similibus hoc modo potest confici argumentum: Sacra Scriptura ordinarie nos vocat filios Dei, numquam filios Patris. Nomen vero «Deus ordinarie totam Trinitatem significat. Huiusmodi ergo Sacrae Scripturae locutio sat clare ostendit, nos esse filios totius Trinitatis, et non solius Patris.

Ad hanc difficultatem facile datur responsum: Nomen «Deus» dupliciter sumi potest: pro tota Trinitate et pro singulis personis. Quando Christus «Filius Dei» «verus Filius Dei» «Logos Dei» «Imago Dei invisibilis» a Scriptura vocatur, certe nomen «Dei» priman significat Personam. Unde ex eo, quod Scriptura nos filios Dei vocat, concludere non possumus, nos esse filios totius Trinitatis.— Imo, si admittitur illud, quod Karl Rahner, in suo articulo «Gott als erste trinitarische Person» ostendere intendit, nostri textus Sacrae Scripturae docent, nos esse filios primae Personae. Secundum enim commemoratum scriptorem in NT ὁ θεός numquam usurpatur de tota Trinitate; θεός tantum sexies de Christo praedicatur; in omnibus reliquis casibus Patrem significat. (1)

1. Karl Rahner, «Gott» als erste trinitarische Person. Zeitschrift für Kath. Theologie, 1942. 66.Band, 2/3, Heft, p.84.sq.: »Nirgends im NT gibt es eine ὁ θεός Stelle, die man eindeutig auf den trinitarischen Gott als Ganzen in der Dreiheit der Personen beziehen müsste. Es besteht eine überwältigende Fülle von Stellen, wo mit ὁ θεός der Vater als trinitarische Person gemeint ist. Dabei ist zu beachten, dass wohl an den Stellen, an denen eine Aussage über ὁ θεός gemacht, ohne dass sich aus ihnen selbst etwas eindeutig entnehmen lässt, wer genau gemeint sei, nie die Aussage etwas beinhaltet, was nicht an anderem Stellen von dem Gott gessagt wird, der an oben diesen anderen Stellen (direkt oder indirekt) als Vater im trinitarischen Sinn sich erkennen lässt. Daneben gibt es sechs ganze Stellen, wo θεός eben noch zögernd und offensichtlich gehemmt (natürlich nicht durch eine Hemmung, in der Sache, sondern durch eine Hemmung aus der sprachlichen Bedeutung des Wortes) von der zweiten Person det Trinität gesagt wird. Dazu kommt, das ὁ θεός im NT vom πνεῦμα ἅγιον nie ausgesagt wird. Dieser Befund rechtfertigt schon jetzt die Behauptung: Wen in NT von ὁ θεός die Rede ist, dann ist (mit Ausnahme der sechs genannten Stellen) der Vater als die erste trinitarische Person bezeichnet.»

b) *Textus, qui nos filios Verbi proclamant*. Sacra Scriptura saepius inuit, nos esse filios Verbi. Sic ex gr. Christus paralyticum iacentem in lecto alloquitur: «*Confide filii*, remittuntur tibi paccata tua.» (Mt 9, 2). Ad quaestionem discipulorum Ioannis quare discipuli eius non ieiunent, Jesus respondet: «Numquid possunt *filii Sponsi* lugere, quamdiu cum illis est sponsus?» (Mt· 9,2) Relinquens autem mundum discipulos suos sic consolatur: «Non relinquam vos *orphanos*: veniam ad vos». (Jo 14, 18). Secundum itaque Scripturam: Christus nos vocat suos filios; ille est Sponsus, nos filii Sponsi, sine eo nos sumus orphani i.e. filii sine patre. Quodsi ita est, non tantum prima Persona, sed et secunda Persona, et consequenter tota Trinitas est noster Pater per gratiam.

Ad propositam difficultatem duplex dari potest responsum:

1. Negari potest, iis textibus nos vero sensu vocari filios Christi. Patres quidem saepius textus adductos de nostra filiatione intelligunt, at id non necessarium videtur. Sic ex. gr. Augustinus instituens commentarium in illa verba «Non relinquam vos orphanos» scribit: «Orphani, pupilli sunt. Illud enim graecum eiusdem rei nomen est, hoc latinum: nam et in psalmo, ubi legimus, Pupillo tu eris adiutor (Ps. IX, 14), graecus habet orphano. Quamvis ergo nos Filius Dei suo Patri adoptaverit filios, et eumdem Patrem nos voluerit habere per gratiam, qui eius Pater est per naturam; tamen etiam ipse circa nos paternum affectum quodammodo demonstrat, cum dicit, Non relinquam vos orphanos; veniam ad vos. Hinc est quod etiam Sponsi filios nos appellat, ubi dicit: Veniet hora, ut auferatur ab eis sponsus, et tunc ieiunabunt filii sponsi (Mt IX, 15). Quis autem sponsus, nisi Dominus Christus?» (2) Attamen textus Sacras Scripturae possunt et alio modo intelligi.

Illud «Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua» eodem modo potest intelligi ac illa verba s. Pauli «Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur in vobis Christus» (Gal 4, 19) seu verba s. Ioannis toties repetita: «Filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate» (Jo 3, 18). Et sicut ob haec verba nemo Paulum vero sensu Patrem Galatarum nec Ioannem patrem suorum ovium, quibus scribebat,

2. Augustinus, In Ioannis Evangelium, Tractatus 75, c.14, 18-21, M L 35. 1829.

vocare audet, ita nec Christus ob similia verba Pater noster vacandus est.

Illa verba: «Numquid possunt *filii Sponsi* lugere, quamdiu cum illis est sponsus» hebraicae sunt constructionis. «Filius sponsi» habraice est dictum et significat «comes Sponsi» seu «e cohorte sponsi» sicut et «filius lucis» significat «lucifer» et «filius viae» significat «viator».

Illa quoque verba «Non relinquam vos orphanos; veniam ad vos» metaphorico possunt intelligi sensu. Christus enim erat turmae apostolicae thaumaturgus, orator ac materialis providentia. Hinc apte opostoli, Christo orbati, orphani dicuntur.

2. Qodsi moti his textibus tamen admittimus, Christum esse nostrum Patrem in ordine gratiae, dicendum est, id Christum esse, quatenus est sponsus Ecclesiae, non autem, quatenus est creator gratiae. Ipsa enim Christi praedicatio exhibetur ab ipso Domino, ut tempus sponsalium, quibus peractis Sponsus a sponsa i.e. ab Ecclesia auferetur. (Mt 9, 15; Mc 2,19; Lc 55,34). Christus morti se tradidit pro sua sponsa, ut eam sanctificet, sanctamque et immaculatam efficiat. (Eph.5, 25-28). Christus suam sponsam sanguine suo acquisivit, nutrit et fovet, atque cum ipsa caro est una (Eph 5, 29-31). Haec unio sponsalis in caelis perficietur (Apoc 21, 2-9 et 22, 17). Eandem veritatem patres innumeris modis praedicant. (3) Ecclesia vero ut sponsa Christi facta est Mater, parens fidelium, mater viventium. Omnes nos per baptismum regenerati filii evadimus Matris Ecclesiae. Quodsi vero per baptismum filii sponsae i.e. Ecclesiae sumus, per eundem baptismum et filii Sponsi i.e. Christi esse debemus. Unde verum est, nos per gratiam fieri quodammodo filios Verbi.

Circa hanc tamen filiationem duo sunt animadvertenda:

Haec nostra filiatio relate ad Verbum non potest dici adoptiva, sicut illa, quae surgit per gratiam in nobis ad Deum Quis enim dicere potest, nos esse filios *adoptivos* Ecclesiae. Quodsi non sumus filii adoptivi Sponsae, nec adoptivi Sponsi i.e. Verbi dicendi sumus. Ex hoc sequitur hanc relationem nostrae filiationis ad Verbum non posee identificari cum nostra filiatione adoptiva ad Deum, de qua agit nostra thesis et hanc paternitatem Filii nullatenus offendere paternitatem primae Personae relate ad nos per adoptionem, sed utramque pos-

3. Cfr. Sebastianus Tromp S.J.: Corpus Christi quod est Ecclesia, Romae 1946, pp. 26-53.

se bene simul stare. De duplici hac paternitate earumque connexione inspicias ex gr. s. Cyrilli Alex. Glaphyrorum in Genesim lib. VI. (4).

Haec nostra filiatio est ad Verbum, quatenus est sponsus Ecclesiae. Sponsus autem Ecclesiae est, quatenus est persona distincta a Patre et Spiritu Sancto. Pater enim et Spiritus Sanctus non dicuntur Sponsus Ecclesiae. Unde Verbum, ut distinctum a Patre et Spiritu Sancto est noster pater. Ex eo ergo, quod Sacra Scriptura docet nos esse et filios Verbi, minime licet concludere nos esse filios totius Trinitatis, nam quatenus filii Trinitatis essemus, Verbum esset noster Pater, non quatenus est distinctum a Patre et Sp Sto, sed quatenus est idem cum eis. Hoc autem probare intendebat obiectio.

c. *Textus, qui homines per gratiam adoptatos ex Deo natos vocant.* Secundum Sacram Scripturam Deus suos filios adoptivos *gignit* (Jac 1, 18) *semen* Dei in iis manet (1 Io 3,9), ipsi sunt *ex Deo nati* (Io 1,13). Haec autem spiritualis nativitas est a tota Trinitate. A quo vero quis nascitur eius filius est. Sumus ergo secundum Scripturam filii totius Trinitatis, non autem solius Patris.

Hanc difficultatem in sequenti articulo plene disolvere conabitur. In prasenti notare sufficiat, nec Scripturam nec Ecclesiam semper vocare aliquem filium eius, a quo dicit esse natum. Ita ex gr. Scriptura dicit, nos regenerari, renasci ex *aqua* et Spiritu Sancto. Nemini tamen in mentem venit, ut nos propterea filios aquae dicat. Secundum Rufinum in symbolo Apostolico legebatur: «Credo... et in Christo Iesu, unico filio eius, Domino nostro, que *natus est de Spirito Sancto* ex Maria Virgine» et nemo umquam Ecclesiae consentiens Christum filium Spiritus Sancti esse intellexit. (5) Ad rem bene dicit Augustinus: «Hic ergo cum confiteamur natum de Spiritu Sancto et Virgine Maria, quomodo non sit filius Spiritus Sancti et sit filius Virginis Mariae, cum et de illo et de illa sit natus, explicare difficile est. Procul dubio quippe non sic de illo ut de patre, sic autem de illa ut de matre natus est.» (6) Et dein prosequitur: «Non igitur concedendum est quidquid de aliqua re nascitur, continuo eiusdem rei filium nuncupandum. Ut enim omittan aliter de homine nasci filium, aliter capillum, pedicu-

4. M G 69.327-330.
5. Denz. 2.
6. Augustinus, De fide, spe et caritate, c. 28, M L 40. 252.

lum, lumbricum, quorum nihil est filius: ut ergo haec omittam quoniam tantae rei deformiter comparantur, certe qui nascuntur ex aqua et Spiritu Sancto, non aquae filios eos rite dixerit quispiam: sed plane dicuntur filii Dei Patris et matris Ecclesiae. Sic ergo de Spiritu Sancto natus est filius Dei Patris, non Spiritus Sancti. Nam et illud quod de capillo et de ceteris diximus, ad hoc tantum valet, ut admoneamur non omne quod de aliquo nascitur, etiam filium eius de quo nascitur posse dici.

Sicut non omnes qui dicuntur alicuius filii consequens est de illo etiam nati esse dicantur; sicut sunt qui adoptantur.» (7) Licet ergo sacra Scriptura doceat nos per gratiam nasci a Deo, tamen non debemus concludere, nos esse filios Dei ut auctoris gratiae i.e. totius Trinitatis.

2.— Principium illud «actiones ad extra sunt totius Trinitatis» non obstat, quin tantum prima Persona noster Pater sit.

Ratio, ob quam impossibile esse dicitur, ut tantum prima Persona sit noster Pater per gratiam, petitur ex illo axiomate: Actiones ad extra sunt totius Trinitatis. Gratia enim, qua nos in filios Dei adoptamur, a tota Trinitate ut uno principio actionis ad extra procedit. A quo autem procedit gratia adoptionis, eius sumus et filii. Necesse enim est, ut nostra adoptiva filiatio utpote effectus totius Trinitatis, ad illam referatur, ut suam causam. Intelligi enim non potest, relationem, quae fundatur in actione totius Trinitatis, non terminari in tota Trinitate, sed in sola persona Patris. Difficultas sine dubio magna at non indissolubilis.

Licet enim prima persona dicenda sit sola «Pater noster», Pater nihil proprium agit in nostra adoptione, nec nostra filiatio ut effectus magis ad illum ut suam causam, quam ad duos alios terminatur. Cum enim ponimus thesim, solam primam Personam vocandam esse «Pater noster», non intendimus affirmare, per receptionem gratiae in nobis surgere relationem ad solam primam Personam, non autem ad omnes tres. Admittimus nempe, per gratiam oriri in nobis relationem, quae terminatur et ad Patrem et ad Filium et ad Spiritum Sanctum, sed simul affirmamus hanc relationem, quatenus terminatur ad Patrem habere rationem filiations, quatenus autem eadem relatio terminatur ad Filium et Spiritum Sanctum, hanc rationem non habere.

---

7. ibidem, c. 29.

Ad huius rei evidentiam sequentem trado explicationem: Effectus refertur relatione reali ad suam causam. Omnis autem effectus dupliciter potest considerari; quatenus est effectus i.e. aliquid fluens e potentia agente et quatenus est *talis* effectus: filius ex gr. et non cogitatio. In priori casu effectus habet ut terminum suae relationis potentiam activam, a qua procedit. In posteriore casu terminus relationis variare potest pro indole ipsius effectus: sic cogitatio refertur relatione reali ad potentiam, a qua procedit, filius autem non item. Filius enim non refertur ad potentiam generativam, sed ad hypostasim ipsam seu patrem. Haec firmiter prae oculis tenenda sunt, cum ponimus quaestionem, quid sit terminus nostrae adoptionis per gratiam. Gratia enim considerari potest, quatenus est effectus et quatenus est *talis* effectus.

Gratia ut *talis* effectus est participatio vitae supernaturalis. Quomodo gratia sit participatio vitae supernaturalis, res est notissima e dogmatica theologia. Tantum unum respectum huius participationis hic exponere necesse videtur.

Filius, cum sit Dei Verbum a Patre procededens secundum quod Pater se et omnia intelligit, praeter realem relationem quam ad Patrem habet, specialem relationem rationis habet ad ea omnia, quae Pater illo et in illo dicit. Ratione huius relationis Filius est omnium rerum idea aeterna, ita ut ipse sit, ad cuius exemplar omnia sint condita. (8) Itaque Verbum, sicut est nostrum exemplar in ordine naturae, quatenus sumus creaturae, ita etiam est nostrum exemplar in ordine supernaturali, quatenus sumus gratia elevati, licet alio atque alio modo sit nostra assimilatio ad Verbum, ut nostrum exemplar in ordine naturali et in ordine supernaturali. S.Thomas modum huius assimilationis sic describit: «Filius Dei naturaliter procedit a Patre, ut verbum intellectuale, unum cum ipso Patre exsistens: huic ergo verbo tripliciter potest aliquid assimilari: uno quidem modo secundum rationem formae, non autem secundum intellectualitatem ipsius: sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae, non autem secundum intellectualitatem; quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura, cum sit facta per Verbum: secundo modo assimilatur

8. Cfr. Galtier, De SS. Trinitate in se et in nobis. Parisiis, 1933, p. 234.

creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formae, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius: sicut scientia, quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri: et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam, assimilatur Verbo Dei: tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei aeterno *secundum unitatem, quam habet ad Patrem quod quidem sit per gratiam, et charitatem.»* (9)

Gratia itaque secundum Stum Thomam assimilamur Verbo per supernaturalem similitudinem, i.e. «secundum unitatem, quam habet ad Patrem.» Patres etiam saepius id affirmant. Dicunt enim, nos gratia effici ad imaginem Filii, ei assimilari, eumque parnticipare. «Nos enim, ait S Athanasius, cum ipsius Filii participes efficimur, Dei participes esse dicimur.» (10) S. Basilius dicit: «Imago vero Filii Spiritus; et qui huius fiunt participes, *filii conformes* efficiuntur.» (11). S. Gregorius Nyss: «Baptismus est... Spiritus assectatio, *Verbi participatio*.» (12) «S.Chrysostomus: «Etenim, si Christus est Filius Dei, tu vero illum induisti, cum habes Filium in te et in illum *per similitudinem* transformatus es in eamdem cognationem unamque speciem perductus es.» (13). S. Cyrillus Alex,: «Obsignati enim sumus Sancto Spiritu ad effigiem et similitudinem vultus Patris, hoc est Filii.» (14)

Testibus ergo et patribus et theologis gratia nos efficit similes Filio. Haec nostra relatio similitudinis terminatur ad Filium ut distinctum a Patre et Spiritu Sancto. Aliis verbis: Verbum, qua Verbum habet rationis relationem similitudinis ad nos in gratia constitutos. Relatio haec est ipsi exclusive propria et personalis, quippe qui solus, in Trinitate, est nostrum exemplar etiam in ordine supernaturali et quidem «ratione ipsius suae processionis», ut notat Galtier. (15)

Contra hoc potest obici: Quidquid importat respectum ad creaturas essentialiter in divinis dicitur; sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter. Ergo Verbum non potest importare respectum ad creaturas, nec specialem relationem ad nos habere.

---

9. S. Thomas, Summa th. III, q. 23, a. 3, c.
10. S. Athanasius, Oratio I contra Arianos, M G 26, 47.
11. S. Basilius. Adversus Eunnomium,lib.V. M G 29. 726.
12. Gregorius Naz., Oratio XL. In sanctum Baptisma, M G 36. 362.
13. Chrysostomus. In Cap. III. Epistolae ad Galat. Comment., M G 61. 655.
14. S. Cyrillus Alex,, De SS. Trinitate Dialogus V. M G 75. 946.
15. l. c.

Ad hanc difficultatem S. Thomas sic respondet: «In nomine personae includitur etiam natura oblique. Nam persona est rationalis naturae individua substantia; in nomine igitur Personae divinae, quantum ad relationam personalem, non importatur respectu ad creaturam, sed importatur in eo, quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturas. Sicut etiam proprium est filio, quod sit filius; ita proprium est ei, quod sit genitus Deus, vel genitus creator, et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.» (16) Ratio igitur, cur Filius, referatur ad nos in gratia constitutos relatione similitudinis est divina essentia, quatenus Filio est propria i.e. ei communicata per generationem. Hinc licet Filius referatur ad nos ratione suae essentiae, quae tribus communis est, tamen refertur ad nos ut Filius, distinctus ab aliis duobus, non ut Deus, indistinctus ab aliis.

Gratia ergo potest considerari quatenus est effectus et quatenus est *talis* effectus. Gratia ut *talis* effectus est sub uno respectu similitudo supernaturalis cum Filio naturali. Cum ergo ponimus quaestionem, quomodo nos gratia ad Deum referat, gratiam in nostro casu raspicere debemus ut similitudinem supernaturalem cum Filio Dei productam in nobis a tota Trinitate.

Haec animadvertenda erant quoad gratiam. Adhuc nonnulla animadvertere debemus quoad Deum agentem ad extra.

Trinitas est unum principium actionum ad extra. Pater et Filius et Spiritus Sanctus creant, non ut tres distincti, sed ut unum in essentia. Relatio rationis, quae ob hanc actionem Deo tribuitur, duplici genere nominum relativorum exhiberi potest: nomine substantivo et nomine adiectivo. Data creatione, Deus recte dicitur Creator et Creans. Etsi haec nomina «creator» et «creans» eandem relationem exprimant, tamen illam diverso modo significant. «Creator» illam significat in essentia divina ut subiecto sine respectu ad tria supposita, quibus haec essentia inest. «Creans» vero eandem relationem significat ut in supposito, cuius est essentia. Hinc »Creator» praedicatur de tribus personis singulariter tantum et non pluraliter. Pater et Filius et Spiritu Sanctus sunt unus Creator,

16. S. Thomas, Summa Th. I, q. 34, a. 3,ad 1.

non tres Creatores. «Creans» vero praedicatur de tribus personis pluraliter, propter pluralitatem suppositorum. Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres creantes. Quodsi ita est, dicendum est, relationem illam rationis, quae in Deo ex creatione sequitur, denominare simul et essentiam divinam et tres Personas, quatenus sunt tres creantes. Consequenter relatio creaturae ut creaturae duplicem habet terminum: essentiam Dei et tres divinas Personas. Ad essentiam Dei creatura refertur ut ad principium creationis, ad tres autem Personas, ut ad tria subiecta, quibus hoc principium inest.

Haec prae oculis habendo, de productione gratiae sic sentire debemus: Pater et Filius et Spiritus Sanctus gratia efficiunt hominem similem Filio Dei. Ex hac productione surgit in homine, simili Filio Dei facto, relatio et ad essentiam divinam, ut principium gratiae et ad tres Personas, quibus hoc principium inest. In homine iusto surgit relatio ad *productorem* gratiae et ad *tres producentes* gratiam. Haec relatio quatenus terminatur in Deo, ut *productore* gratiae, non potest vocari filiatio adoptiva, quia productor, utpote nomen substantivum, designat essentiam divinam, quae pater esse nequit, nec proinde potest relationem filiationis terminare. Estne autem haec relatio filiatio adoptiva, quatenus terminatur et ad Patrem, et ad Filium et ad Spiritum Sanctum, ut ad tres producentes? Haec relatio non est relatio filiationis adoptivae, quatenus terminatur ad Filium et ad Spiritum Sanctum, sed tantum quatenus terminatur ad Patrem.

Ut intelligi possit, cur eadem relatio, quatenus terminatur ad Patrem, sit filiatio, quatenus autem terminatur ad Filium et ad Spiritum Sanctum, non sit filiatio, sequentia sunt notanda:

Pater, Filius et Spiritus Sanctus producunt gratiam· Pater efficit gratiam, Filius efficit gratiam, Spiritus Sanctus efficit gratiam. Haec sunt sine dubio recte dicta. At, si in his locutionibus loco «gratiae» ponimus «similitudinem cum Filio Dei», quam gratia sui communicatione homini tribuit, haec habetur praedicatio: Pater efficit hominem *similem Filio suo naturali.* Filius efficit hominem *sibiipsi similem.* Spiritus Sanctus efficit hominem *Filio Dei naturali similem.* Vides hanc diversitatem locutionis, si gratiam consideras non ut effectum simpliciter, sed ut *talem* effectum. Similem modum loquendi habes quoad unionem naturae humanae cum persona

Verbi. Pater, Filius et Spiritus Sanctus aequaliter hanc unionem perfecerunt. Quodsi respicitur terminus unionis i.e. persona Verbi, hoc modo loquendum est: Pater univit naturam humanam *Filio suo;* Filius univit naturam humanam sibi; Spiritus Sanctus univit naturam humanam Filio Dei. Haec diversitas loquendi provenit ex eo, quod effectus procedens a tota Trinitate specialem relationem habet tantum ad unam Personam, non quatenus est effectus, sed quatenus est aliquid tale in ordine naturae. Ita Christi natura humana specialem relationem habet ad personam Verbi, non tanquam ad causam, sed tanquam ad subiectum, ad quod pertinet. Ita et gratia seu homo iustus specialem relationem similitudins habet ad Verbum, non tanquam ad causam efficientem gratiae, sed tanquam ad causam examplarem gratiae.

Pater est itaque solus in Trinitate, qui efficit homines actione Trinitati communi in similitudinem Filii sui naturalis. Et quia adoptare non significat *sibi* efficere similem vel *filio alterius,* sed suo proprio filio, solus Pater in Trinitate vocatur noster Pater, non autem Filius, qui *sibi* nos similes facit, nec Spiritus Sanctus, qui Filio Patris nos similes efficit. Sicut enim in generatione naturali idea examplaris filii est pater, in cuius similitudinem filius fit, ita in adoptione idea examplaris filii adoptivi est filius naturalis, in cuius similitudinem adoptatus ducitur. Sicut in generatione naturali filius naturalis participat patrem, ita in adoptione filius adoptivus participat filium naturalem. Eatenus est aliquis filius adoptivus, quatenus participant conditionem, ius et hereditatem filii naturalis. Et proinde nos sumus eatenus filii Dei adoptivi, quatenus per gratiam in similitudinem cum Filio Dei naturali ducimur. Patres id continuo inculcant. Nota est primorum patrum contra Arium argumentatio: Nos sumus filii adoptivi *per participationem Filii,* quod esset impossibile, si etiam Λόγος filius Dei adoptivus, non vero naturalis esset. Posteriores patres etiam inculcant nos fieri filios adoptivos per participationem Verbi. Sufficiat audire Sanctum Cyrillum Alexandrinum: «Hoc enim pacto servi ad filiationem vocantur, per veri Filii participationem, ad dignitatem ei naturaliter inexistentem vocati et quodammodo evecti». (17) Alio quodam loco dicit: «Igitur ad dignitatem supernaturalem ascendimus propter Christum, verumtamen non sicut ille, nullo plane

17. S. Cyrillus Alex., In Ioannis Evangelium, lib.I. M G 73.155.

discrimine nos quoque futuri sumus Dei Filii, sed *ad eius similitudinem, per gratiam nimirum,* qua illum imitando repraesentamus» (18) «Sicut igitur imagines sunt ergo archetypa, ita et nos per adoptionem filii erga eum sumus, qui suapte natura ac veritate vereque Patris testimonio talis est declaratus.» (19) «Si enim nos de huius saeculi facta ad humilia demittamus, tunc certe supernam gloriam vicissim recipiemus, eoque evehemur, ut dii simus per gratiam, *ratione similitudinis* cum vero naturalique Filio filiorum Dei appellationem sortiti.» (20) «Et conformitatem spiritualem cum eo, qui natura ac vere est Filius, adepti, Deum vocemus Patrem.» (21) «Idcirco nos ipsi quoque, licet servitute naturali Deo subjaceamus, Patrem vocamus Deum, conformationem ad Filium id habentes.» (22) Ex his omnibus textibus clare elucet nos ob similitudinem cum Filio Dei naturali vocari et esse filios Dei adoptivos.

Idem sentit et S. Thomas: «Dicuntur autem aliqui Filii Dei, inquantum participant similitudinem Filii unigeniti, et naturalis, secundum illud Rom. 8.: Quos praescivit conformes fieri imagini Filii sui, qui quidem est sapientia *genita;* et ideo participando domum sapientiae, ad Dei filiationem homo pertingit.» (23) Interpretans vero v. 29, c.8 epistolae ad Rom. Stus Thomas dicit: Nihil aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim, qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero Filio eius, primo quidem in iure participandae haereditatis...., secundo in participatione splendoris ipsius.» Eundem locum Sacrae Scripturae interpretans *Toletus* scribit: «Cur non dicitur: Conformes Filio, sed imagini Filii? Respondeo: Si diceret Paulus, «Conformes fieri Filio», non exprimebat, in qua re haec esset conformitas. Dum autem dicit: conformes fieri imagini Filii, indicat similitudinem esse *in filiatione, ut sint filii,* sicut et Christus Filius est. Non tamen eodem modo. Nam Filius ideo imago Patris est, quia Filius est naturalis; *conformari igitur imagini Filii est, effici filium* similemque esse ei in eo, quod Filius et mago Patris est.» (24)

Quodsi sumus filii Dei ob similitudinem cum Filio Dei na-

---

18. « ibid. M G 73.154.
19. « In epistolam ad Romanos, M G 74.775.
20. « In Ioannis Evangelium, ljb III, M G 73.463.
21. « Quod unus sit Christus, M G 75.1271.
22. « De SS. Trinitate, Diallogus V. M G 75.975.
23. S. Thomas, Summa th. II-2, q 45, a. 6. c.
24. Secundum citationem Reithmayr, Kommentar sum Briefe an die Römer, Regensburg, 1845, c. 8 v. 29.

turali, facile patet, cur filii Patris tantum simus. Adoptatus enim illius est filius qui adoptatum assumit in similitudinem filii sui naturalis. Iam vero tantum Pater in Trinitate nos assumit in similitudinem sui Filii naturalis, Filius autem et Spiritus Sanctus non item, licet simul cum Patre idem agant.

Ad quaestionem ergo, cur tantum Patris simus filii, licet tota Trinitas in nobis gratiam efficiat, ita breviter respondere possumus:

Actio adoptionis est totius Trinitatis. Ratione huius actionis relationem habemus ad totam Trinitatem, ut unum *productorem* gratiae et ad Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, ut ad tres *producentes* gratiam. Quatenus haec relatio terminatur ad Patrem, ut *producentem* gratiam, haec relatio habet rationem filiationis adoptivae, quia Pater per gratiam similes nos facit Filio suo naturali. Eadem relatio, quatenus terminatur ad Filium et ad Spiritum Sanctum, ut producentes gratiam, non habet rationem filiationis adoptivae, quia Filius et Spiritus Sanctus per gratiam nos non faciunt «ad imaginem Filii sui.»

Ex hoc sequitur aliqua diversitas in usu vocis «adoptare». Si adoptare significat *actionem*, quo quis in filium assumitur, sic tota Trinitas adoptat. Haec *actio* adoptionis appropriari potest secundum alium et alium respectum alii et alii personae SS.Trinitatis. Si vero adoptare significat, non tantum actionem, sed etiam terminum, cui quis in filium assumitur, sic tantum Pater adoptat, Filius vero et Sp.S. non sibi sed Patri adoptant. Huiusmodi adoptio est Patri propria.

Ad rem illustrandam exemplum adducam: Postquam Christus Dominus baptizatus fuerat a Ioanne in Iordane, aperti sunt ei caeli et vox de caelo audita est: «Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacui.» (Mt.3,17) Haec verba efficienter, utpote effectus ad extra, sane sunt totitus Trinitatis et tamen non Trinitas, sed Pater supra Iordanem *formaliter* loquebatur. Cur? Quia haec locutio, prout est effectus, ad totam quidem referenda est Trinitatem ut ad suam causam, sed, prout est talis effectus, locutio sed., ad solum referenda est Patrem, qui Christum suum filium vocat. Vides hanc diversitatem, si effectus, qui a tota producitur Trinitate, sub respectu suo formali consideratur.

Quae de modo nostrae adoptionis per gratiam hoc in loco diximus tantum valent, quantum supponitur, nos formaliter fieri filios per gratiam ipsam. At ex argumento, quod ex nos-

tra cum Christo unione, astruximus, sequitur, nos iam per characterem adoptari, per gratiam vero adoptionem nostram tantum compleri seu perfici. Restat ergo, ut demonstretur, quomodo per unionem cum Christo solus Pater nos adoptet.
autem per characterem exorta in solo Verbo i.e. Filio consu-

Character absque dubio a tota producitur Trinitate. Unio autem per characterem exorta in solo Verbo i.e. Filio consumatur. Propterea solus Pater per characterem nos iungit Filio suo. Quia vero in hac oeconomia adoptare significat suo naturali Filio iungere, solus Pater per characterem nos adoptat.

Conclusio

Aperta est quaestio inter theologos de subiecto, quod vocandum sit «Pater noster». Nobis autem videtur Sacram Scripturam ad hanc quaestionem decisivum dare responsum. Ideoque triplici argumento ostendere conati sumus, nos esse secundum Scripturam filios tantum primae Personae SS. Trinitatis: argumento ex unicitate nostri patris caelestis, argumento ex nostra cum Christo unione et argumento ex nostra cum Christo fraternitate supernaturali. His minime excludimus possibilitatem adstruendi et alia argumenta ex Sacra Scriptura.

BIBLIOGRAPHIA

AUER J., Der Heilige Geist, der Geist der Gotteskindschaft. Geist und Leben, 21 (1948), p.277-94.

* BAUHOFER O., Maske und Ebennild. Luzern, 1950.

BITTREMIEUX J., Utrum unio cum Spiritu Sancto sit causa formalis filiationis adoptivae iusti? Eph.Theol.Lov.,1o (1933), p. 427-440.

* BOGAERTS E.P., Uit God geboren. Ons Geloof, 25 (1939), p. 153-167.

CATHERINET F.M., La sainte Trinité et notre filiation adoptive. Vie spirituelle, t. 39 (1934), p. 113 ssq.

CUTTAZ Fr., L'enfant de Dieu. Essai sur l'esprit filial. Paris, 1932.

DEY J., παλιγγενπῦία Ein Beitrag zur Klârung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3,5. 1937.

DOCKS S., Fils de Dieu par grâce. Paris, 1948.

GARRIGOU-LAGRANGE R., La grâce est-elle une participation a la déité telle qu'elle est en soi. Revue thomiste, nouv. série, 19 (1936), p. 470 ssq.

GLORIEUX P., Le Christ adorateur du Père. Revue des sciences religieuses. 23 (1949) n. 3-4, p. 245-269.

JANSSENS L., Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie. Eph. Theol. Lov. (1938), p. 233-278.

JORET F.D., Notre intimité, avec le Fils de Dieu. Vie spirituelle, 39 (1936), p. 227, 326.

KARRER O., Die Gotteskindschaft. 1934.

KETTER P., Unesere Gotteeskindschaft. Münster, 1940.

* LOHMEYER E., Das Vater-unser. Góttingen, 1948.

MERSCH E., Filii in Filio. Nouvelle revue théologique, t. 65 (1938), n. 5,6,7, p. 551-582; 681--702; 809-830.

MULLER M., Die Gotteskinder vor dem Vater. Ihr Werden, Sein u. Leben. Freiburg i. B., 1938.

RAHNER H., Eine Theologie der Verkündigung. Freiburg i.B.,1939.

RAHNER K., «Gott», als erste trinitatirische Person im NT. Zeitschrift für kath. Theologie, 66 (1942), p. 715 ssq.
* Theos im NT. Bijdr. 11, 1950, p. 212-236; 12,1951, p. 24-52.

* ROMUALDUS, OFMCAP, Ons Goodkindschap bij den hl. Athanasius en hl. Thomas. Studia cath., 21 (1946), p. 97-105.

STONNER A., Der Lichtgedanke in der heiligen Schrift und Messliturgia. 1936.

TERRIEN B., La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son couronnement final. Paris, 1897.

TWISSELMAN W., Die Gotteskindschaft d.Christen nach dem NT. Güttersloh, 1939.

VILLADA, De effectibus formalibus gratiae habitualis. Vallisoleti, 1899.

SCHEEBEN D.J., Natur u.Gnade. Freiburg i.B., 1941.
* Libros asterisco assignatos auctor absque sua culpa consulere non potuit.



SECCION DE REVISTAS Y LIBROS

«TEMAS CAPITALES DE LA EDUCACION» por Friedrich Wilhelm Foerster. Barcelona, Editorial Herder, 1960 —237 pags.— 20x 12,5 cms. Versión española del original alemán por Alejandro Ros.

Bajo el título TEMAS CAPITALES DE LA EDUCACION, nos expone el famoso pedagogo F.W. Foerster sus puntos de vista de la formación de nuestra juventud.

Dentro de una comprensión amplia y sincera, tienen cabida las diversas corrientes pedagógicas según los diversos sistemas; el autor no es amigo de la unilateralidad con tal de que se sigan ciertas normas básicas inherentes a toda formación seria y responsable. Ataca la desviación nefasta en la pedagogía de nuestro tiempo que quiere contemporizar, haciendo caso omiso de ciertas normas morales, de lo que suelen llamar debilidades anímicas. Ante la reinante crisis de libertad, «peligro del mundo occidental», como él mismo la llama, aboga por una pedagogía franca y decidida, que bajo la tutela fundamental de la autoridad, sin la cual es imposible formar, encauce las energías de una juventu cada vez más comunitaria. Dentro de una concepción a tono con las orientaciones de la psicología moderna, la educación de la libertad se destaca con singular importancia. F. W. Foerster con éste nuevo libro, que nos pone a nuestro alcance la Editorial Herder, hijo de las experiencias pedagógicas, contribuye eficazmente en la solución del máximo problema de nuestro mundo cada vez más viciado y minado por la inmoralidad; hacer brotar una nueva generación con firme carácter y profundo sentido de responsabilidad, así lo piden los tiempos y esa es la solución definitiva.

* * *

FERNESSOLE PIERRE— Pie IX — Tome I. — Lethielleux, Libraire editeur, 10, rue cassette, 10. PARIS (VIe.) 1960.

El profesor de historia del Pontificio Instituto católico de París, que anteriormente nos había ofrecido trabajos de gran interés sobre Pío X y Pío XII, nos entrega hoy una documentación precisa, y una visión certera sobre el Pontificado de Pío IX. Los preparativos del segundo concilio Vaticano actualizan la aparición de la obra de Fernessole. Pío IX supo enfrentar el primer concilio Vaticano a los errores racionalistas ahijados por la filosofía de Kant. La segunda parte del libro destaca la digna actitud del conde Girolamo, elevado a la silla pontificia, frente a los manejos de la política Italiana. Cavour y Garibaldi lograban la unificación de Italia. Pero la historia de este período había sido falseada

frecuentemente con intereses de secta. Necesitábamos una historia objetiva que nos pusiera en contacto con las fuentes de los archivos secreto para aclarar muchos conceptos sobre esa oscura historia del siglo pasado. Esperamos el segundo tomo con verdadero interés.

* * *

SCHNEIDER FRIEDRICH: «Tus hijos y tu» — Editorial HERDER — 1951 —Barcelona. 360 pags. 12,5x 20,5—

Schneider, el célebre pedagogo alemán, pone a la disposición de los padres de familia los consejos que necesitan a diario en la educación de sus hijos. La doctrina abstracta de la pedagogía moderna se hace asequible en casos familiares que todos vivimos a diario. No encontraremos los términos técnicos de las diversas escuelas sino el sencillo vocabulario de nuestras reuniones familiares. Así la pedagogía cumple su finalidad llevando al hogar sus enseñanzas y experiencias valiosas.

Este libro lo encontrará Ud. de venta en la Editorial y Librería Herder, calle 12 Nº. 6-89, tel. 422-706.

* * *

JEDIN HUBERT: «Breve historia de los concilios—» Editorial HERDER. 11 cms.x 18.— 171 pags. Versión española de Alejandro Ros, Barcelona, 1960—

Jedin nos da en el libro que presenta Herder una visión compendiosa y acertada de los concilios ecuménicos. Las circunstancias históricas en que se desarrolla un concilio tiene una extremada importancia, puesto que de ellas depende el sentido exacto de las definiciones dogmáticas. Estas tienen un marco histórico, y buscan concretizar el esfuerzo humano en la búsqueda de la verdad; sintetizan una época que hay que comprender para percibir su significado más profundo. Jedin representa una ayuda para los medios escolares que no disponen de bibliotecas más amplias.

* * *

ROGGERONE Giuseppe Agostino: «Le idee de Gian Giacomo Rousseau» 15x22cms. 500 pags. Mazorati. Milano. 1961

«Por causa del juicio, corriente en Italia, que tiende a confinar el pensamiento rousseauniano al campo de la teoría política y pedagógica, he querido afrontar el pensamiento de Rousseau y encuadrarlo en una línea sintética, aprovechándome de los recientes estudios especialmente franceses. Estas palabras del autor, en el prólogo del libro que nos presenta el instituto de filosofía de la Universidad de Génova, sintetizan el significado de su esfuerzo. Insiste sobretodo, como él mismo nos aclara, en el Maquiavelismo Rousseauniano y en el carácter sicológico de la voluntad general. El autor puede hacer una filosofía de los datos dispersos

del pensador ginebrino, encuadrándolo en el marco de un pensamiento dinámico, en contraposición a la sistematización del idealismo que refleja una posición conformista. Roggerone no se enamora de la tesis por sí misma, sino que confronta su validez a través de los textos originales.

* * *

SCHNITZLER Theodor: Meditaciones sobre la Misa 11x16 cms. 605 pags. Versión española de Daniel Ruiz B. Editorial HERDER. Barcelona. 1961

«Comentario piadoso a la gran obra de Jungmann» llama el propio autor a esta obra llena de piedad y erudición. Sinembargo la obra es absolutamente original, y el propio Jungamnn nos advierte que no hay que tomar demasiado en serio la humildad del autor. El liturgista del seminario de Colonia nos entrega unas páginas de meditación piadosa y de profundo significado. Al leerlas revive el espíritu la trayectoria de la elaboración litúrgica de la Misa. El canon, aparentemente tan escueto, se nos revela como un poema cuya estructura desconocíamos. El libro de Schnitzler debería ser leido por quienes desean participar más a conciencia del Sacrificio litúrgico.

* * *

HERTLING Ludwig: «Historia de la Iglesia» 14,5x22 cms. 556 pags. Versión española de E. Valentí Editorial HERDER. Barcelona. 1960

«Es este un tema tan inagotable y son tan variados y polifacéticos los intereses con que los distintos lectores lo abordan, que siempre queda la posibilidad de ofrecer una exposición que se distinga de las anteriores.» Son palabras del mismo autor en el prólogo del libro que nos presenta HERDER en su traducción castellana. Y es cierto. El autor ha logrado una visión nueva enfocando la vida interna de la Iglesia y el desarrollo de su espíritu pastoral, que él considera como núcleo de la historia eclesiástica. Todo converge, en esta historia apasionante, a resultar la misión pastoral de la Iglesia. Los acontecimientos políticos encuentran su definición histórica conforme hayan servido de obstáculo o hayan allanado la tarea redentora de la Iglesia de Cristo. El autor pone asimismo de relieve la estadística histórica que marca la extensión progresiva de la Iglesia de Dios. El mismo define su obra como la historia de «la penetración del espacio humano por las instituciones pastorales de la Iglesia».

* * *

HENRY A. M. o. p.: «Iniciación Teológica» Tomo III: Economía de la salvación Editorial Herder, Sección Teología. 753 pags. 14,4 x22,2 cms. En tela con sobrecubierta. Versión española de los PP dominicos de Caldas de Besaya (Santander) Barcelona. 1960

Con este tercer tomo de «Iniciación teológica» queda completada la obra con que los distintos autores, un grupo de dominicos franceses, bajo la dirección del P. Henry, tratan de poner en claro las fuentes de la Fe y los principios que deben segir la reflexión del creyente y la argumentación del teólogo.

Encontramos en la obra del P. Henry una iniciación telógica fiel a las directrices del pensamiento tomista, útil tanto para los sacerdotes como para los seglares que necesitan dominar los temas fundamentales del dogma católico para la lucha ideológica de los tiempos actuales.

Este libro lo encuentra Ud de venta en la Librería Herder, calle 12 Nº. 6-89 Tel. Nº. 422-706, de Bogotá D. E.

* * *

QUOIST MICHEL «Amor, diario de Daniel» —Editorial HERDER 236 pags, 20x12,5 cms. Versión española por el Rvdo. Juan Baqué. Barcelona 1960.

Viene a suplir este libro la deficiencia de guías para las juventudes de hoy. Educa a los jóvenes y educa a los educadores en su difícil tarea de orientadores de las almas. Ellos comprenderán con facilidad este lenguaje concreto en que un espíritu que despierta a la vida trascribe sus impresiones diarias.

El joven va recorriendo las impresiones todavía frescas de la religiosidad bebida en el ambiente de una familia cristiana, pero sin fundamento ideológico para las luchas de la vida. Todos los problemas que el joven encuentra en su hallazgo personal de la vida los vamos intuyendo en las páginas amenas, casi infantiles de este diario de amor.

Este libro lo encontrará Ud. en la Librería HERDER, calle 12 Nº 6-89, Tel 422-706 Bogotá D. E.

* * *

STRAUSS E. B. «A. B. C de la Psiquiatría» —Editorial HERDER. 100 pags. 18x11,5 cms. Versión española de Ismale Antich. Herder. Barcelona 1960.

Estos cinco artículos sobre medicina psicológica fueron publicados en forma anónima en el Sunday Times. El motivo de la publicación de los artículos fue, según lo afirma el autor, satisfacer, en la forma menos sensacional posible la legítima curiosidad que la parte más inteligente del público parece tener actualmente por los trastornos mentales y frenar el afán de los que quisieran que se les presentara la psiquiatría en una forma parecida a la adoptada por las novelas que especulan sobre la ciencia del futuro. De hecho no se nos podía determinar con más exactitud la finalidad de este pequeño panorama sobre la actitud actual de la psiquiatría, que desea acercarse a niveles estudiosos de la sociedad sin por ello convertirse en género novelesco.

Encontrará Ud. este ibro en la Librería HERDER, calle 12 Nº. 6-89 Tel. 422-706 Bogotá D.E.

* * *

ROUSSEL G., «Classicisme Musical Francais et piété chretienne» Editorial P. Lethielleux. 100 pags. 14x19 cms. con 4 láminas Lethielleux. 10, rue casette, 10. París VI. 1961

G. Roussel, maestro de capilla en la catedral de Versalles nos da a conocer en este libro a los grandes clásicos franceses de la música religiosa: L alande Charpentier y Couperin. Este tomito es el preludio a estudios particulares más completos. Nos da a conocer la piedad de los compositores, como fuente de su inspiración. Esa piadosa inspiración los acopla a la renovación litúrgica del canto sagrado, que en manera alguna debe prescindir del canto polifónico y ni del gregoriano que, por tanto tiempo, han alimentado la piedad de la Iglesia Católica.

* * *

TONQUEDEC J. de S. I. «Principes de la Philosophie thomiste, I. —La critique de la connaissance» en 8vo. — 568 pags. P. Lethielleux, editeur. 10 rue cassette, París IV. 1961

Reaparece sin modificación, después de muchos años, esta trascendental obra del pensamiento tomista. Una apreciación justa de la teoría tomista sobre el conocimiento frente a los múltiples sistemas que, después de Kant y Descartes, han adoptado posiciones más o menos idealistas. Expuesto en un francés claro, al alcance, incluso de aquellos que no se han familiarizado con el pensamiento filosófico.

Anteriormente apareció en la misma editorial el segundo volumen de la obra de Tonquedec: «La Philosophie de la Nature», en tres fascículos.

* * *

LAURENTIN RENE: «Lourdes, histoire authentique» Tome I. 17x25 cms. 179 pags. P. Lethielleux, 10 rue cassette, París IV. 1961.

Aparece el primer tomo de la monumental obra en seis volúmenes del Abate Laurentin, nombrado consultor tológico del próximo concilio ecuménico, y cuyas obras teológicas conoce suficientemente el público. Esta obra monumental que emprende ahora Laurentin constará de seis volúmenes. En el primer volúmen nos ofrece una etiología de los testimonios referentes a las apariciones. Son las fuentes mismas enfrentadas a un método crítico de análisis y confrontación con la conclusión sobre los aciertos y los errores de la historia de Lourdes. Como dice Mgr Théas, obispo de Lourdes en la carta que sirve de prefacio a la obra, la etiología de los testimonios permite discernir lo verdadro de lo fantástico o dudoso . Se os podrá leer sin dejarse convencer? sin prestar adhesión a vuestras conclusiones? «En el segundo volumen el autor se referirá a las tres primeras apariciones; los tres siguientes establecerán la verdad sobre la quincena de las apariciones; y el último se referirá a las tres últimas

apariciones de María y al sentido de todas ellas. El resultado es un relato extraordinario por la simplicidad y la transparencia, gracias al descubrimiento de nuevos documentos hechos con ocasión del centenario de las apariciones.

* * *

LEBRET Louis Joseph — Dimensiones de la caridad. Versión del Francés de Jesús Domínguez 11,5x18 cms, 200 pags. Ed. HERDER BARCELONA. 1960

Meditaciones y reflexiones de un alma enamorada de Dios. En el amor ese amor tiene la verdadera dimensión cristiana en el amor al prójimo. Meditaciones sencillas, pero llenas de contenido y profundidad sicológicas. Un cristianismo vivido a lo largo de una vida y que hoy se revela en frases de reflexión personal.

Lo encontrará en LIBRERIA HERDER — Calle 12, No. 6-89.

* * *

GUENNOU Jean — La costurera mística de París.
Versión del Francés de Alejandro Ros.
12,5 x 20 cms. 231 pags. Editorial HERDER. Barcelona, 1961.

Guennou, profesor de ascética y mística en el seminario de misiones extranjeras de París ha resucitado los escritos y la personalidad de una desconocida mística del siglo XVII. En un estilo menos logrado que el de Teresa de Avila, pero quizá de más profundidad sicológica, describe sus estados afectivos en sus años de prueba y de consolación. Guennou nos ha ofrecido un verdadero tesoro de la mística. La supuesta Claudine detiene su pluma ante los más profundos abismos sicológicos a los que puede llegar un alma en su unión con Dios. Esos estados sicológicos que siguen a la ausencia de toda sensación y que producen la «separación de la carne y del espíritu»... Ese ver sin ver... y ese tocar sin sentimiento. A la sombra de la Iglesia de los Jesuitas creció esta alma mística cuyas páginas deliciosas nos ofrece la editorial HERDER.

Pídalo a Librería HERDER, calle 12 No. 6-89.

* * *

GUITTARD Louis — La evolución religiosa de los adolescentes
Versión del Francés de J. Gómez de la Serna.
14,5 x 22,5 cms. 419 pags.
Editorial HERDER. Barcelona. 1961.

La encuesta que ha hecho Guittard a sus antiguos discípulos lasallistas nos describe, como dice Guitton, una curva de Gauss en el sentimiento religioso de los alumnos de nuestros colegios católicos. Desde el arreligioso hasta el ferviente a través de los indiferentes, de los tradicionalistas y de los indecisos. Los que han encontrado a Dios, los que

viven sin él, y los más numerosos que lo buscan afanosamente, según la famosa clasificación de Pascal.

El libro de Guittard recoge experiencias, trozos de vida que hacen revivir recuerdos en aquellos que alguna vez se han dedicado a la juventud. Para quienes se dedican a ella, estas encuestas juveniles, sinceras y vividas, les planteará de nuevo el problema religioso de los jóvenes en dimensiones que ellos quizá no habían soñado. Cada uno de los tipos señalados están descritos en sus rasgos distintivo, en los factores tradicionales que pesan sobre su conducta, en sus reacciones afectivas, en us actitudes prácticas y en su evolución. Con el libro de Guittard, premiado por la facultad de Dijon, hemos conocido aspectos nuevos del alma del joven siempre misteriosa.

* * *

PEQUEÑA BIBLIOTECA HERDER.

La editorial HERDER de Barcelona ha iniciado una serie de publicaciones de obras teológicas y religiosas en un cómodo tamaño de bolsillo. Tanto los temas como los autores recomiendan las publicaciones de Herder, que desearíamos ver multiplicados y divulgados profusamente en los medios católicos. Han llegado hasta nuestra redacción los números 1,5,8 y 10 con los siguientes y sugerentes títulos:

(Versión de J. Blázquez. 62 pags.)

—Teología de la inspiración por Enrico Galbiati: Estudio histórico basado en la encíclica «Providentissimus Deus, realizado sintéticamente por el profesor de la Universidad de Milán, quien desciende a estudiar someramente las soluciones dadas hasta el presente a los problemas planteados por el génesis.

(Traducción de Joaquín Blázquez — 80 pags.

—Teología Latina y Teología oriental por Bernardo Schltze S.I.: El profesor de Teología comparada del Pontificio instituto oriental de Roma, reduce a pocas y densas páginas todos los problemas planteados por la teología oriental actual, comparándolos brevemente con las soluciones católicas. «No obstante los graves errores dogmáticos en que incurren con frecuencia los teólogos separados orientales, el estudio de su doctrina puede dar múltiples inspiraciones y sugerencias a los católicos» concluye el autor. Los orientales han procurado llegar a una teología viva, intuitiva, integral, concreta, que pueden iluminar algunos de los puntos olvidados por la teología de occidente. La sofiología, la cristología personalista, la soteriología psicológica, la doctrina sobre el sobornost', son problemas estudiados a profundidad por los mejores teólogos orientales, el metropolita Filareto, Komiakov, Bulgakov, Solovief etc., cuya obra atestigua la supervivencia de la teología oriental.

—Freud, Psicoanalis y catolicismo por Peter Dempsey. Versión de M. Garau, 136 pags.

Un libro dirigido a los estudiantes para quienes Freud ha llegado a ser una barrera a su evolución religiosa. La posición católica frente a las posiciones adoptadas por el Psicoanálisis ortodoxo de Freud, expuesta sin sectarismo ni intolerancia. Se acepta todo lo que el Freudismo tiene de científico con mayor objetividad que la que usó Freud al encararse a los problemas religiosos. Dempsey ha logrado una exposición concisa y clara de los porblemas que plantea el psicoanálisis a todo conciencia religiosa.

—El Misterio de la redención, por Julio Oggiloni. Versión del Italiano de J. Bláquez. 148 pags.

Es un estudio histórico de la teología de la Redención a través de los antiguos misterios paganos y del concepto cristiano. La originalidad del misterio de la redención cristiana resalta a lo largo de la lectura. La manera como enfrentaron el misterio de Cristo los diversos escritores neotestamentarios y los padres de las dos Iglesia y por último el concepto que conforme a sus ideas religiosas se han formado sobre la Redención las diversas religiones cristianas. Es la parte histórica del trabajo de Oggioni. En la segunda parte el autor intenta una síntesis de las posiciones católicas que necesariamente resulta eclética si se quiere conservar toda la riqueza de la tradición cristiana. El autor resume la esencia de la Redención con las palabras de Pío XII: Misterio de Amor.

* * *

WOLPGANG CZERNIN.— Un solo Cuerpo: un mismo Pan.— Meditaciones litúrgicas sobre la Comunión.— Editorial Herder. Barcelona. 1960.

En no pocas comunidades ha cundido la iniciativa de cantar la antífona de la «Communio», en la Misa Comunitaria, mientras se reparte la sagrada Comunión, iniciativa laudable ya que con ella se logra imprimir al texto litúrgico su pleno significado cultual. La obra aquí presentada aspira a dar a las almas eucarísticas un par de sugerencias para ayudarlas y estimularlas a salmodiar no solo con los labios, sino ante todo, con el corazón.

Al final de cada Meditación, se señalan algunos textos de la Sagrada Escritura con que se ilustran las sugerencias propuestas, y se orienta el alma piadosa, en su deseo de profundizar las reflexiones brevemente insinuadas, con la ayuda del texto revelado.

Estas meditaciones, aun cuando no disimulan su origen y carácter benedictinos, están llamadas a prestar una ayuda preciosa a amplios sectores de almas que han hecho de la Eucaristía, el centro de su vida espiritual. Sus variadas y sabrosas sugerencias las preservarán de los inconvenientes de la rutina, al mismo tiempo que suscitarán en ellas, sentimientos muy en armonía con los momentos dedicados a la Acción de gracias por el don celestial y las ayudarán a gustar en este «pan cotidiano», «todo género de dulzura, sabor y deleite apetecible».

A. Eguren, S.I.

* * *

JACOB FELLERMEIER — Compendio de Sociología Católica, 22 x 14 cms. 287 págs. Editorial Herder, Barcelona, 1960.

El carácter de esta publicación va indicado en su mismo título: un compendio. Es una obra de introducción a la Sociología. No una obra de consulta. El autor, profesor de la Universidad de Freising, se limita, pues, a puntos fundamentales: individuo, comunidad y sus relaciones mutuas (incluye en estos temas lo referente a la dignidad de la persona humana y al bien común); el derecho natural, el derecho positivo y el derecho internacional; naturaleza y origen del Estado y las relaciones de éste con la Iglesia, la familia y la economía; finalmente trata de la propiedad, el salario y la congestión.

El libro, para no desconcertar al lector que se inicia en estos estudios, es rápido y esquemático. En casos de particular importancia (v.gr. al exponer el tema del salario) no indica solamente la doctrina de la Iglesia y los argumentos que la apoyan, sino que expone también el pensamiento de los adversarios y refuta sus puntos de vista.

De eta obra ha dicho Radio Vaticana: *«Esto constituye precisamente el mérito de la obra que comentamos, el que capta los puntos esenciales de la doctrina y nos introduce en lo que puede considerarse enseñanza cierta. Nadie, sea sacrdote o seglar debería prescindir de esta obra»*.

La traducción española que ahora publica la Herder ha corrido a cargo de Luis A. Martín Merino O.S A. El original fue publicado por primera vez en alemán en 1956 con el título de *Abriss der katholischen Gessellschaftslehere*.

* * *

JOURNET CHARLES, La Messe, Présence du Sacrifice de la Croix 2a. edición. Desclée de Brouwer, Bruges, 1958.

El subtítulo indica claramente la orientación básica de todo el estudio teológico. ¿Cómo se hace presente el Sacrificio de la Cruz en la Misa? El autor condensa todo su pensamiento en un principio metafísico del cual deduce toda su doctrina: «quand il s'agit, non d'une substance, mais d'un act, la présence opérative est la seul qui puisse être en cause» (pg. 86). Por eso afirma luego: «chaque Messe est une présence opérative, una présence propre et véritable de la Redemption» (pg. 98).

Puesto este principio y la unicidad absoluta del Sacrificio Redentor, —sacrificio del Calvario—, ya no hay por qué buscar en la misa una inmolación ni un signo ni mística: la inmolación es la de la Cruz. «Où la Passion de Christ est réellement présent, l'immolation du Christ est réellement présent» (pg. 112). Es verdadero y propio sacrificio la Misa? Sí. Por qué? «parce qu'elle nous apporte, sous les espèces sacramentelles non sanglants, le Christ maintenant glorieux avec l'act sacrificiel rédempteur de sa croix sanglante» (pg. 343).

El pensamiento del autor se desarrolla con claridad y lógica. Más aún armoniza maravillosamente con toda la doctrina de la transubstan-

ciación y de la presencia real, no menos que con toda su doctrina de la causalidad de los sacramentos.

Fabio Villegas, S J.

* * *

KOCH — SANCHO. — DOCETE Tomo VIII. La vida de Perfección. 14,5 x 22,5 cms. 534 pags. Editorial HERDER. Barcelona. 1960.

Con este tomo completa Herder la edición de la utilísima obra del P. Koch S.I., adaptada para el público español por el canónigo Sancho. El primer tomo aparecido en 1952 en su versión castellana y en 1.937, en el original alemán por la Ed. Herder de Friburgo, era el prenuncio de una obra utilísima para todos los que se dedican al ministerio de la palabra. Este último tomo está dedicado a la vida pastoral; vida de perfección, exigida no solo a los religiosos sino también a todas las categorías sociales, a toda alma que busque a Dios con sinceridad. Los principales consejos de la ascética tradicional de la Iglesia para la consecución de las virtudes, los encontramos en la forma a la que nos había acostumbrado los tomos anteriores. Una primer parte expositiva, sintética, en frases breves que serviría tanto para la meditación personal, como para la exposición de la palabra de Dios. En la segunda parte las fuentes, que resume las enseñanzas de la Escritura, de la Iglesia, y de la tradición patrística. DOCETE sigue siendo la verdadera enciclopedia de todo predicador.

* * *

«MON PETRE INTERIEUR». Meditations. Par Louis-Joseph. P. Lethielleux Editeur. 10, Rue Cassette, 10 Paris. (VI)

Según palabras del mismo autor, el fin de este pequeño libro es auxiliar a los sacerdotes, a todos: aun a aquellos que por su formación ultra moderna creerían que estas líneas no están escritas para ellos... No. Su contenido ha sido preparado para todas las formas de almas sacerdotales.

Mon Petre intérieur precisa, sobre todo en la primera parte, todos los designios que tiene el Señor sobre su sacerdote y toda la amargura de verle tan lejos d su ideal sublime. Toda virtud sólida debe basarla el sacerdote sobre su vida interior: es una formación necesaria, aun para aquellos cuyo apostolado es la acción. Bien pueden enriquecer su espíritu con elementos de los Libros sagrados, de los Padres de la Iglesia, de la Teología; pero no es eso lo que buscamos: queremos en cambio su formación; que penetren en Dios por un trabajo interior que los enriquecerá más a fondo. Este libro quiere contribuír a ello. «La necesidad de Dios», «la vida de la gracia», «Dios en mí», «La infinita misericordia», «El espíritu de alegría»: tales son los elementos de la segunda parte de esta obra «que quisiera llegar a todos los sacerdotes del mundo, para esclarecerles los deseos de Dios sobre ellos. Cierto, esta formación no es nueva: pero no será hoy más necesaria que nunca...?»

* * *

HENRI RONDET, S. I. —INTRODUCTION A L' ETUDE DE LA THEOLOGIE DU MARIAGE. P. Lethielleux, Editeur, —Paris, 1960.

El Estudio que aquí nos ofrece el P. RONDET, encuadra perfectamente en el marco de la Colección: THEOLOGIE, PASTORALE et SPIRITUALITE, RECHERCHES et SYNTHESES. De hecho, las síntesis doctrinales que hasta ahora ha publicado dicha Colección, sin dejar de ser sólidas y bien documentadas, se distinguen por sus perspectivas pastorales, es decir, por sus exposiciones teológicas orientadas a cultivar la vida espiritual, la Pastoral y la Acción Católica.

EL P. RONDET, Teólogo francés apreciado por sus tratados: De Gratia Christi, 1948, y su Introducción al estudio de la Teología Mariana, muestra en ésta su reciente producción doctrinal, sus dotes características: espíritu investigador familiarizado con las fuentes más puras de la Teología y el Derecho eclesiástico, entendimiento claro, con gran poder de síntesis, gusto literario exquisito. Estas cualidades hacen del libro, si no un manual escolar ni mucho menos un instrumento de consulta, sí una ayuda eficaz para interesar en el estudio de estos problemas vitales, como éste del Derecho Matrimonial, a espíritus profanos en la materia, pero cultos en otros ramos del saber humano.

En sus 12 capítulos el autor aborda cuestiones de vibrante actualidad, como el Privilegio Paulino y su extensión a raiz del descubrimiento del continente americano; las diversas corrientes modernas acerca del sentido y fin del matrimonio, su carácter de Contrato e Institución, a la luz de las enseñanzas en boga entre los juristas filósofos del siglo XX, etc....

Pero llama la atención que el autor tan interesado en suministrarnos datos y tendencias actuales en el derecho matrimonial, no haga alusión alguna al *Privilegio Petrino* que presenta una jurisprudencia reciente de sumo interés tanto en el orden teórico, como en sus aplicaciones. Con sumo acierto se insiste sobre la preeminencia del estado de virginidad por encima de matrimonio, dogma de fe definido por el Concilio de Trento, pero olvidado y descuidado por no pocos escritores y directores de almas, como en más de una ocasión lo hubo de lamentar PIO XII.

A. Eguren, S.I.

* * *

GEORGES DUCOIN, S.J. Pour une Economie du bien commun, selon la doctrine de l'Eglise.— Lethiellieux, Editeur, Paris, 1960.

Ingeniero, Sacerdote, Profesor de Filosofía, ex-Capellán de organizaciones sociales, el P. Ducoin estaba especialmente calificado para redactar este breviario de la doctrina social de la Iglesia. Texto sistemático, sólidamente estructurado, viene a ser una especie de Catecismo social, a base de las enseñanzas pontificias que confirman a maravilla la síntesis doctrinal.

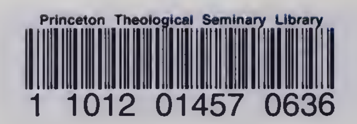
Los textos pontificios, de LEON XIII a PIO XII están agrupados teniendo en cuenta el tema desarrollado, su origen, su fecha, y su contexto. En su conjunto, la obra va orientada a guiar progresivamente al lector en la noción concreta del *Bien Común*, noción compleja y difícil de captar, pero al mismo tiempo, la clave del magisterio pontificio en el campo social.

La Introducción en pocas páginas densas y precisas, nos presenta el sentido, los fundamentos dogmáticos y el alcance de la doctrina social de la Iglesia. A continuación siguen los 4 capítulos del libro que abarcan temas tan interesantes y vitales, como las necesidades del hombre con sus derechos y deberes; las diversas sociedades económicas, con sus factores de evolución: el Sindicalismo y el Estado, temas magistralmente desarrollados que culminan en la proyección del Bien común, con su triple dimensión: material, jurídica y espiritual y sus principios de justicia y caridad, inspirados en el espíritu del Evangelio.

Más que un libro de lectura o un manual escolar, este breviario social resulta un instrumento de trabajo y consulta, claro, documentado, completo en algunos puntos o aspectos; y así está llamado a hacer mucho bien, y prestar una ayuda preciosa a los Apóstoles de la Acción social o sindical. El Indice analítico de los 500 temas abordados en sus 144 páginas, facilitan la consulta y el manejo del libro.

A. Eguren, S.J.

Esta obra se terminó de imprimir en los talleres de la Editorial «San Juan Eudes», el día 2 de Febrero de 1962.


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01457 0636

